

المدخل
إلى كتاب
درء تعارض العقل والنقل
باهر سليمان

المدخل

إلى كتاب

درء تعارض العقل والنقل

لشيخ الإسلام ابن تيمية

كتبه

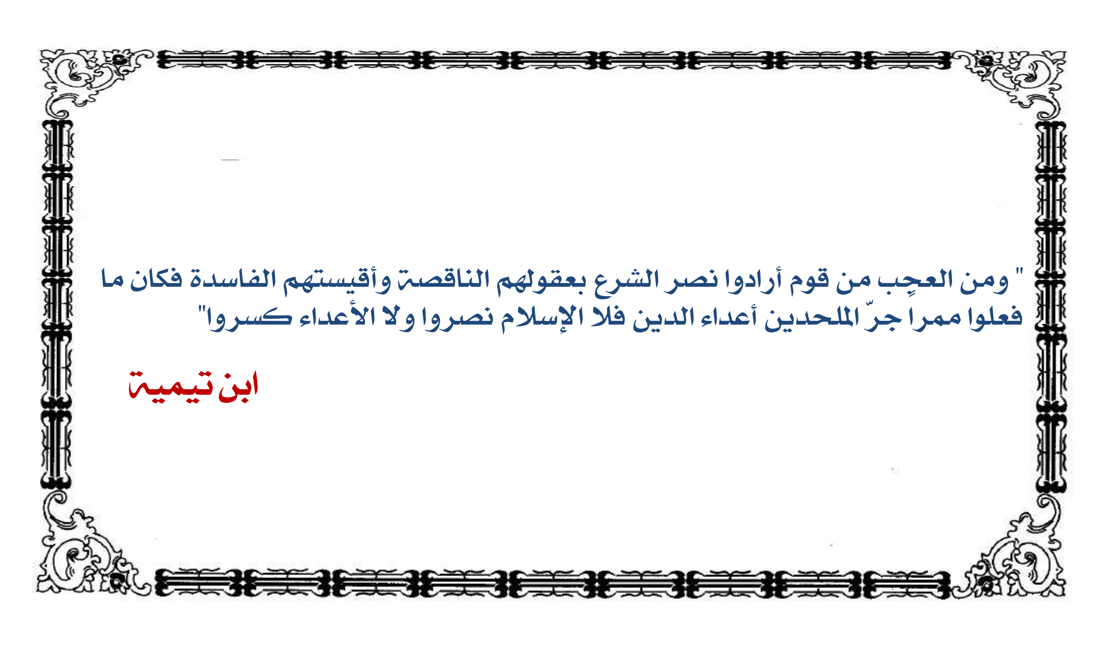
باهر سليمان

الطبعة الأولى
1436 هـ/2015 م



المدخل
إلى كتاب
درء تعارض العقل والنقل


بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ
﴿فَأَمَّا ٱلزَّبَدُ فَيَذۡهَبُ جُفَآءٗۖ وَأَمَّا مَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ فَيَمۡكُثُ فِي ٱلۡأَرۡضِۚ كَذَٰلِكَ
يَضۡرِبُ ٱللَّهُ ٱلۡأَمۡثَالَ﴾ الرعد: ١٧


" ومن العجب من قوم أرادوا نصر الشرع بعقولهم الناقصة وأقيستهم الفاسدة فكان ما فعلوا ممرا جرّ الملحدين أعداء الدين فلا الإسلام نصروا ولا الأعداء كسروا"
ابن تيمية

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

يعتبر المعتزلة من أشهر الفرق الكلامية الذين عارضوا صحيح المنقول بشبهاتهم التى سموها عقليات ، وزادت هذه المعارضة بعد ترجمة الكتب اليونانية في عهد الخليفة المأمون[1]، ولاسيما كتب الفلسفة التى أحدثت انقلاباً خطيراً في تفكيرهم حيث عمدوا إلى البرهنة على العقائد بالأدلة المنطقية وغالوا في ذلك حتى جعلوا عقولهم الحاكم على صحيح المنقول من حيث القبول أو الرفض ، فهذا الزمخشري (ت 308هـ) فى تفسيره يقدم ما يزعمه من العقل على النقل ويحرف لأجله النصوص لتوافق فكره المعتزلي ، ويأتي القاضي عبد الجبار فيصرح بمنهجه تجاه العقل والنقل فيعتبر ما يزعمه العقل أصلاً والنقل فرعاً تابعاً له ، ولا يمكن أن يستدل بصحيح المنقول في معظم مسائل الإعتقاد ولاسيما فيما يسميه المعتزلة بـ" التوحيد " ، ويعلل عدم استدلاله على ذلك بالأدلة العقلية قائلاً : " ولو استدللنا بشيء منها على الله لكنا مستدلين بفرع الشيء على أصله وذلك لا يجوز "[2] .

وإذا نظرنا إلى الكلابية[3] من الأشاعرة والماتريدية نجدهم يسلكون نفس المنهج الذى

---

[1] -منهج السلف والمتكلمين في موافقة العقل للنقل ، ص 443 ، مكتبة أضواء السلف .

[2] - الاصول الخمسة ، ص 88

[3] – تنسب إلى عبد الله بن كلاب والذى عاصر خلافة المأمون وكان له دوراً في الرد على الجهمية والمعتزلة ، وقد رأى أن يجمع بين الحجة النقلية والحجة العقلية للرد على المعتزلة، لكنهم =

سلكه المعتزلة حيث جعلوا العقل أصلاً والنقل فرعاً تابعاً له ، فهذا ابن فورك (ت406 هـ) من كبار متكلمي الأشاعرة يؤلف كتاباً سماه " مشكل الحديث وبيانه " وضع فيه الأحاديث التى إستشكلها عقله والتى زعم أنها من المتشابهات التى يجب تأويلها لتوافق العقل ، وحكم على خبر الأحاد بأنه لا يفيد إلا الظن ولو كان صحيحاً .

ومع اتفاق الأشاعرة والماتريدية مع المعتزلة فى إعتبار العقل هو الأصل المقدم على النقل إلا أن منهجهم متضارب حيث جعلوا اصول العقيدة حسب مصدر التلقى ثلاثة أقسام : قسم مصدره العقل وحده وهو عندهم معظم مسائل الإعتقاد كإثبات الخالق والصفات ، وقسم مصدره النقل وحده وهو ما سموه السمعيات كأمور الأخرة من بعث وحساب ونحوها ، وقسم مصدره العقل والنقل معاً ، كالرؤية على خلاف بينهم فيها ، ويعتبر كتاب " درء تعارض العقل والنقل " من أهم الكتب التى قامت بمناقشة تلك القضية والرد على أصحابها ، بل يعتبر من أعظم كتب شيخ الإسلام " ابن تيمية " وقد ألفه فى الرد على الأشاعرة فى مسألة وجوب تقديم العقل على النقل وجعل ذلك قانوناً كلياً ، هذا القانون الكلي قام عليه منهج الأشاعرة ، ووضعت بذوره في كتابات الباقلاني (ت 403هـ) ، وأبي المعالي الجويني (ت 478هـ) ، ثم جاء أبو حامد الغزالي (ت 505 هـ) فألف كتابه " قانون التأويل " وأعقبه الفخر الرازي[4] (ت 606هـ) والذى وضع هذا القانون فى صورة مقدمات موجزة .

= تأثروا بالمعتزلة فى نفى الصفات الفعلية الإختيارية التى تتعلق بالمشيئة والقدرة ، كما قالوا بالكلام النفسي وأن القرآن ليس كلام الله على الحقيقة ، ولقد تأثر بهم الأشاعرة وإن كانت الكلابية تجاوزت فى إثباتها للسبع صفات التى إقتصرت عليها الاشاعرة ، وعن تأثر الأشاعرة بالكلابية يُراجع في ذلك كتاب " أراء الكلابية العقدية وأثرها في الأشعرية " تأليف هدى بنت ناصر ، مكتبة الرشد بالرياض

[4] - يعرف الرازي بابن الخطيب وبابن خطيب الري.

هذا القانون هو الذى صدّر به (ابن تيمية) كتابه درء التعارض ، والذى يقرأ هذا الكتاب يجد أنه لم تكن ردوده موجهة ضد الأشاعرة فقط ، بل كانت له صولات وجولات مع الفلاسفة لبيان مسألة " موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول " ، وفي الحقيقة هذا يرجع إلى كون ابن تيمية يرى أن مذهب الأشاعرة في كثير من المسائل العقدية لم يكن مستقلاً فيها إستقلالاً تاماً ، حيث جاءت مادة كلام الرازي من كلام الفلاسفة ، فحوى الكتاب مباحث طويلة مع الفلاسفة – شيوخ الرازي – وغيرهم ، ونقل أقوالهم وبين من وجوه عديدة أنواعاً من تناقضاتهم ورد بعضهم على بعض كإعتراضات الأرموي[5](682 هـ) والأمدي[6] (ت 631 هـ) على حجج الرازي فى إثبات حدوث العالم ، وغير ذلك.

وإذا كان الرازي معروفاً عند العلماء والمؤرخين بالمتكلم والمفسر وعالم الأصول ، فإنه لم يُعرف كفيلسوف ، مع العلم أن هؤلاء جميعاً تقريباً يشيرون إلى أهمية المادة الفلسفية عنده وذلك لنزعته الفلسفية الغالبة على تفكيره ، فهو يوافق الفلاسفة ويحسن الظن بعلومهم ويعتقد أنها لا تخالف علم الكلام ، وهنا تأتى خطورة مذهب الرازي فى كونه " متكلم متفلسف" خلط هذا بذاك ، وأخطر قضية قال بها ووافق

---

[5] - هو محمود بن أبي بكر بن أحمد، أبو الثناء، سراج الدين الأرموي. نسبته إلى أرمية من بلاد أذربيجان. قرأ بالموصل، وسكن بدمشق، توفي في (682 هـ/1283) في قونية له مصنفات منها: «التحصيل من المحصول» في علم الأصول ولطائف الحكمة و«شرح الإشارات» «لباب الأربعين في أصول الدين» .

[6] – أبو الحسن علي بن أبي محمد بن سالم، سيف الدين الآمدي، ولد سنة 551هـ في آمد من ديار بكر، انتقل وهو شاب إلى بغداد فدرس بها، ثم تعرض لاتهام الفقهاء له بسبب ميله إلى العلوم العقلية فانتقل سنة 592هـ إلى مصر وبقي فيها مدرساً في بعض مدارسها وقد تعرض فيها أيضاً إلى محنة أخرى حيث نسب إليه فساد العقيدة لغلوه في الفلسفة، ثم انتقل إلى حماة ودمشق حيث تولى مرتبة الأستاذية في المدرسة العزيزية ثم عزل عنها، ومات سنة 631هـ .

فيها الفلاسفة قوله بالتنجيم وأن للكون أرواحاً تؤثر فى الحوادث الأرضية ، وهذا لا يعنى أن الرازي كان موافقاً للفلاسفة فى كل ما يقولون به ، فقد اعترض عليهم فى مسألة قدم العالم ، وكذلك فى مسألة صدور الكثرة عن الواحد وغير ذلك من المسائل ، وبعض هذه المسائل أجاد الرد فيها ، والبعض الأخر جاءت ردوده فيها ضعيفة ، ولذلك تعقب تلك الردود ابن تيمية وبين ما فيها من الفساد فى أكثر من موضع من الكتاب ، ولاشك أن ردود ابن تيمية على الرازي سواء فى درء التعارض أو في بيان تلبيس الجهمية تكتسب أهميتها فى كون الرازي يمثل مرحلة هامة فى تطور المذهب الأشعري الذى دافع عنه بكل ما يملكه من حجج عقلية ، على أن الرازي أعلن حيرته وشكه فى كثير من المسائل ، وفى أخر عمره رجع إلى طريقة القرآن وفضلها ، وفي وصيته المشهورة التى أملاها على تلميذه إبراهيم الأصفهاني قال : " ولقد اختبرت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية فما رأيت فيها فائدة تساوي الفائدة التى وجدتها فى القرآن العظيم "[7] ، ورغم ذلك امتد تأثيره إلى من جاء بعده من الأشاعرة ، فاعتمد في تقرير أصول المذهب الأشعري على ما كتبه الرازي ، ولم يكتف ابن تيمية بنقد الرازي ولكنه عمد أيضاً إلى نقد أحد أعلام المذهب الأشعري وهو " أبو المعالي الجويني " ، ويشير إليه مراراً بقوله " قال صاحب الأرشاد ..." [8] ويُجمع الباحثون على تأثر الجويني بالمعتزلة أكثر ممن سبقه من الأشاعرة ، ولذلك يقرر ابن تيمية فى درء التعارض أن الجويني وأصحابه سلكوا طريق المعتزلة فى طريقة اثبات الصفات ولم تكن تلك الطرق هى التى انتهجها أبو الحسن

---

[7] -الكلام والمتكلمون ، محمد غلاب ، ص 100 ، هدية مجلة الأزهر

[8] - يشير إلى كتاب الجويني " الإرشاد إلى قواطع الأدلة فى أصول الإعتقاد "

الأشعري [9] .

وفى الواقع لم يكن كتاب درء التعارض منصباً على نقد أراء الرازي فقط ، بل نجد أن ابن تيمية عمد إلى نقد الكثير من أراء ابن رشد الحفيد (ت 595هـ) لاسيما من كتابه " تهافت التهافت" الذى ألفه فى الرد على كتاب الغزالي " تهافت الفلاسفة " ، فنجد ابن تيمية يعقد مقارنة بين كلام ابن رشد وكلام الغزالي مبيناً وجه الصواب والخطأ فى أقوالهما ، وقد انتصر لأبى حامد الغزالي فى نقده لدليل التركيب وبين أن رد ابن رشد عليه كان خطأً .

وكذلك يسهب فى مناقشة أقوال ابن سينا (ت427 هـ) وينقلها حرفياً من كتبه كـ : الأشارات والتنبيهات والنجاة والشفاء ورسالة الأضحوية ، والحكمة المشرقية ، وقد تعرض بالنقد والمناقشة ، لبعض المؤلفين الذين ألفوا على طريقة الفلاسفة وتعرضوا لنقل أو نقد الفكر الفلسفي فى مناحيه المختلفة كالشهرستاني والأمدي والأبهري [10] .

والذى يظهر من كتاب درء التعارض أن ابن تيمية كان على إطلاع مباشر على كتب الفلاسفة متقدميهم ومتأخريهم ، ولاسيما أراء " أرسطو " والذى يسمونه المعلم الأول ، ولاشك أن " الفارابي " و " ابن سينا " و " ابن رشد الحفيد " يعدون إمتداد لمدرسة أرسطو المشائية[11] ، وكانوا متعصبين لأراءه أشد التعصب ، لكن يعتبر " ابن سينا " هو أكثرهم إنتاجيه على الصعيد الفلسفي ، وقد خلط بين أراء أرسطو وأجزاء من فلسفة

---

[9]- درء التعارض 1/ 371 دار الفضيلة

[10]- موقف شيخ الإسلام ابن تيمية من أراء الفلاسفة ، ص 52- 53

[11] - المدرسة المشّائيّة تسمى أحيانًا الحكمة المشّائيّة هي مدرسة فلسفية في اليونان القديمة، استمدوا أفكارهم من مؤسس تلك المدرسة الفيلسوف اليوناني أرسطو، الذي سماه تلاميذه المشّاء . حيث بعد وفاة أرسطو نشأت أسطورة تقول أنه كان محاضرا مشّاء .

أفلاطون ، لكن الإتجاه السائد عنده هو الفلسفة المشائية .

والملاحظ أن ابن تيمية من خلال مناقشته العقلية لكل هؤلاء قد جعل الكتاب والسنة منطلقه ومنهجه فى بيان الإعتقاد مع أخذه بأراء السلف ، كالإمام أحمد بن حنبل فى رده على الجهمية ، والدارمي فى رده على بشر المريسي[12] وغيرهم ، ولذلك فإن منهج ابن تيمية واحد متماسك فى كل كتبه ، ولا تجده متناقضاً ابداً فى كتبه كحال الرازي ، بل تجده يتعرض للمسألة الواحدة فى أصول الدين ، أو غيرها من المسائل الكلامية والفلسفية فى كتاب من كتبه ، وقد يتناولها فى موضع اخر منه ، أو فى كتاب أخر من كتبه ، فلا تكاد تختلف عباراته إلا فى كونها أسهب هنا وموجزة هناك ، فلم يحدث أن نقد أراء الفلاسفة فى شىء وبين فسادها وتناقضها ، ثم تراجع عن ذلك ، والسبب أنه "لم تكن تلك الدراسة الواسعة التى قام بها ابن تيمية لمذاهب المتكلمين والفلاسفة لرغبة منه في الوصول إلى الحقيقة ، أو لكي يلتمس عندها الهدى والشفاء كما فعل الغزالي مثلاً حينما طوف بين المذاهب المختلفة حتى ارتمى أخيراً في أحضان التصوف معتقداً أنه الطريق الموصل إلى الله تعالى كما حكى هو عن نفسه في المنقذ من الضلال ، ولكن ابن تيمية إنما درس هذه المذاهب تلك الدراسة المتقنة فيما نعتقد لكي يتمكن من نقدها نقداً علمياً نزيهاً بعيداً عن شوائب الطعن، فقد كان يعتقد كما اعتقد الغزالي قبله أن نقد المذهب قبل الوقوف على حقيقته خبط فى الظلام ".[13]

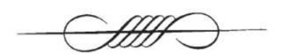
---

[12] – **من الدراسات النافعة حول بشر المريسي رسالة " بشر المريسي وأراؤه الإعتقادية " تأليف أحلام محمد سعيد ، وقد توصلت فيها إلى أن تأويلات بشر المرسي تمثل المصدر التاريخي للتأويلات الموجودة ، ورغم أنه لم يكن من المعتزلة إلا أن له تأثير واضح على معتزلة بغداد خاصة في مسألة " خلق القرآن " ، كما كان له تأثير على الأشاعرة لاسيما عند متأخريهم .**

[13] – **ابن تيمية السلفي ، محمد خليل هراس ، ص 31، ط. دار الكتب العلمية**

يأتي الأشاعرة بالقانون الكلي فى موضعين ، احدهما نفي العلو عن الله تعالى ، والثاني نفي الصفات الفعلية المتعلقة بمشيئتة الله تعالى كالإستواء والنزول والمجىء وغيرها ، وكذلك فى نفي الصفات الخبرية كالوجه واليدين وغيرها ، ومن استقراء كتاب درء التعارض نجد أن ابن تيمية قد سلك فى نقد هذا القانون أربع مقامات ، أحدهما : أن العقل لا يناقض صحيح السمعيات ، والثاني : موافقة العقل لصحيح السمعيات ، والثالث: بطلان عقولهم التى عارضوا بها النقل ، والرابع : بيان أن العقل الصريح يخالفهم ، وقد رد على هذا القانون من خلال أربعة وأربعين وجهاً تتخللها أوجه فرعية ومناقشات تفصيلية .

والأن فهذه قراءة لبعض المسائل التي وردت فى هذا الكتاب العظيم درء تعارض العقل والنقل ، استعرض فيها أراء المتكلمين التى نقلها عنهم ابن تيمية ، وأزيد في بيان وتوضيح مقاصد المتكلمين ، ثم أذكر ردود ابن تيمية عليهم سواء نقلت الرد بنصه أو اكتفيت بتوضيح موقف ابن تيمية من تلك الأراء بملخص مختصر وأحلت على رده التفصيلي في موقعه من كتاب درء التعارض كما قمت بوضع المسائل تحت أبواب بشكل منظم مما يسهل تصوّر المسائل بشكل أفضل ، حيث كانت تتفرق المسألة الواحدة فى أماكن مختلفة من درء التعارض .



الباب الأول

مناقشة ابن تيمية للقانون

الفصل الأول : مناقشة صياغة القانون

الفصل الثاني : مناقشة مضمون القانون

الفصل الأول

مناقشة صياغة القانون

يبدأ ابن تيمية كتابه بمناقشة صياغة القانون وما حوى من عبارات أو مصطلحات ، وما ترتب على ذلك من النتائج الباطلة ، وقد بين ذلك من خلال الأوجه الأول والثاني والثالث والخامس عشر [14] وقد صدر ابن تيمية كتابه بنص القانون الكلي للتوفيق عند المبتدعة وهو : (إذا تعارضت الأدلة السمعية والعقلية ، أو السمع والعقل ، أو النقل والعقل ، أو الظواهر النقلية والقواطع العقلية ، أو نحو ذلك من العبارات فإما أن يُجمع بينهما وهو محال لأنه جمع بين النقيضين ، وإما أن يردا جميعاً ، وإما أن يقدم السمع ، وهو محال لأن العقل أصل النقل ، فلو قدمناه عليه كان ذلك قدحاً في العقل الذى هو أصل النقل ، والقدح في أصل الشيء قدح فيه ، فكان تقديم النقل قدحاً فى النقل والعقل جميعاً فوجب تقديم العقل ثم النقل إما أن يُتأول ، وإما أن يفوض ، وأما إذا تعارضا تعارض الضدين ، امتنع الجمع بينهما ، ولم يمتنع ارتفاعهما)[15] ، هذا الكلام ليس هو نص القانون الكلي ، فلم ينقله ابن تيمية بنصه حيث اعتمد على ذكر موجز كلامهم لا كلام الرازي وحده ، وقد ذكر الرازي نص القانون الكلي فى كتابيه " أساس التقديس" و " الأربعين " بكلام يحمل نفس المعنى الذى ذكره ابن تيمية ، ثم بعد أن ذكر الرازي قانونه ، قال – أى الرازي – (فهذا هو القانون الكلي المرجوع إليه فى جميع المتشابهات ، وبالله التوفيق)[16] ، وهذا القانون لم

---

[14] – موقف ابن تيمية من الأشاعرة 74/2 ط. ابن الجوزي بالدمام

[15] – درء التعارض 71/1ط . الفضيلة

[16] – أساس التقديس ، ص 173 ، ط . الحلبي

يخترعه الرازي (وأما هذا القانون الذى وضعوه فقد سبقهم إليه طائفة منهم أبو حامد وجعله قانوناً ..)[17] ، ولقد رتب الأشاعرة على هذا القانون كثير من الأصول الفاسدة كـ " عدم افادة النصوص لليقين " ولذلك علق ابن تيمية بعد ذكره لموجزه قانونهم قائلاً (وقد يضم بعضهم إلى ذلك أن الأدلة السمعية لا تفيد اليقين)[18].

يبدأ ابن تيمية في مناقشة صياغة القانون من عدة أوجه (الوجه الأول : قوله : إذا تعارض العقل والنقل إما أن يريد به القطعيين ، فلا نسلم إمكان التعارض حينئذ ، وإما أن يريد به الظنيين ، فالمقدم هو الراجح مطلقاً ، وإما أن يريد به ما أحدهما قطعي ، فالقطعي هو المقدم مطلقاً ، وإذا قدر أن العقلي هو القطعي كان تقديمه لكونه قطعياً لا لكونه عقلياً ، فعلم أن تقديم العقلي مطلقاً خطأ ، كما أن جعل جهة الترجيح كونه عقلياً خطأ)[19] ، هذا هو أول نقد من ابن تيمية للقانون الكلي والذى كان موجهاً لصياغة القانون ، حيث كان من الواجب على واضع القانون أن يُفصل فى الأمر وأن يقسم كل من العقلي والنقلي إلى مقطوع ومظنون سواء من ناحية الثبوت أو الدلالة ، وهنا يقدم ابن تيمية فرضية لم تُذكر في القانون وهى تقديم العقلي تارة والسمعي أخرى ، فأيهما كان قطعياً قدم ، أما الإطلاق والتعميم دعوى باطلة ، (الوجه الثاني : فدعوى المدعي : أنه لابد من تقديم العقلي مطلقاً أو السمعي مطلقاً أو الجمع بين النقيضين أو رفع النقيضين دعوى باطلة)[20] ثم يرد ابن تيمية على قاعدة " العقل أصل النقل " فيقول (قوله إن قدمنا النقل كان ذلك طعناً في أصله

---

17 - درء التعارض 72/1ط . الفضيلة

18 – المصدر السابق

19 - درء التعارض 131/1ط . الفضيلة

20 - المصدر السابق

الذى هو العقل فيكون طعناً فيه غير مسلم)[21] ، وهذا هو الوجه الثالث من وجوه رده على القانون الكلي عند زعمهم أن النقل عندما يُقدم فإن ذلك طعن في أصله وهو العقل ، فيكون تقديم النقل طعناً فيهما أى في النقل والعقل على حد سواء لأن القدح في الأصل يستلزم القدح في الفرع ، وهو ما رفضه ابن تيمية وسألهم عن مرادهم بقولهم " إن العقل أصل النقل " هل تريدون : أن العقل أصل في ثبوت النقل في نفس الأمر ؟ أو أنه أصل في علمنا بصحته ؟ فأما الأول إن أرادوه بمعنى أن ثبوت النقل متوقف على علم العقل بثبوته ، فهذا لا يقوله عاقل لأن (ما هو ثابت في نفس الأمر بالسمع وبغيره هو ثابت ، سواء علمنا بالعقل أو بغيره ثبوته ، أو لم نعلم ثبوته لا بعقل ولا بغيره ، إذ عدم العلم ليس علماً بالعدم ، وعدم علمنا بالحقائق لا ينفي ثبوتها في أنفسها ، فما أخبر به الصادق المصدقﷺ هو ثابت في نفس الأمر ، سواء علمنا صدقه أو لم نعلم) [22] فعدم العلم بالدليل لا يعنى عدم المدلول عليه ، وكذلك صفات الرب التى يُعلم ثبوتها بدليل العقل قد ثبتت بدليل السمع ، وبالتالي لا يتوقف ثبوت النقل على معرفة العقل بذلك ، إذ ليس العقل أصلاً في ثبوت النقل في نفس الأمر ، أما على الفرض الثاني بأن العقل أصل في معرفتنا بالسمع ، ودليل على صحته ، وهذا هو مراد واضع القانون ، فيقال له ماذا تعنى بالعقل ؟ هل هو القوة الغريزية التى فينا التي تميزنا عن الحيوانات ؟ أم هى العلوم المستفادة بتلك الغريزة ؟ ، فأما الأول : وهو لم يرده واضع القانون ويمتنع أن يرده كما يقول ابن تيمية (لأن تلك الغريزة ليست علماً يتصور أن يعارض النقل) [23] ، وأما الثانية

---

[21]- المصدر السابق

[22] - درء التعارض 132/1ط . الفضيلة

[23] - درء التعارض 132/1ط . الفضيلة.

وهى العلوم المستفادة من العقل (من المعلوم أنه ليس كل ما يعرف بالعقل يكون أصلاً للسمع ودليلاً على صحته فإن المعارف العقلية أكثر من أن تحصر)[24] هل يُعقل أن الحساب أصل في معرفتنا بالأيات القرآنية والأحاديث النبوية ، لا يتصور ذلك عاقل ، فالحق أن يُقال (والعلم بصحة السمع غايته أن يتوقف على ما يُعلم به صدق الرسول ﷺ)[25] ، فتقديم النقل ليس طعناً فى العقل ، فالقدح في بعض العقليات ليس قدحاً في جميعها ، والقدح في بعض السمعيات كذلك ، فالعقليات ليست نوعاً متماثلاً في الصحة أو حتى في الفساد. إلى هنا انتهى ابن تيمية من مناقشة الوجه الأول والثاني والثالث من صياغة القانون ، وبقى موضع أخر ناقش فيه صياغة القانون وهو الوجه الخامس عشر الذى بين فيه ابن تيمية أن الدليل الشرعي لا يُقابل بكونه عقلياً وإنما بكونه بدعياً ، فهو يقول : (كون الدليل عقلياً أو سمعياً ليس هو صفة تقتضي مدحاً ولا ذماً، ولا صحة ولافساداً ،بل ذلك يبين الطريق الذى به عُلم ، وهو السمع أو العقل وإن كان السمع لابد معه من العقل ... وأما كونه شرعياً لا يُقابل بكونه عقلياً وإنما يقابل بكونه بدعياً إذ البدعة تقابل الشرعية ، وكونه شرعياً صفة مدح وكونه بدعياً صفة ذم ، وما خالف الشريعة هو باطل)[26] ، ثم أوضح أن الدليل الشرعي ليس هو خبر الصادق ﷺ فقط ، فمن الشرعي ما يكون سمعياً أو ما يكون عقلياً أو ما يكون عقلياً شرعياً إذا عُلم بالعقل ونبه عليه الشرع كأدلة التوحيد ، وبالتالي كان خطأ هؤلاء في قانونهم ظنهم أن أدلة أصول الدين منه سمعي وعقلي ولم يتفطن هؤلاء إلى أن الشرعي منه

[24] - المصدر السابق.

[25] - المصدر السابق.

[26] - درء التعارض 212/1

سمعي وعقلي في آن واحد ، (وحينئذ فالدليل الشرعي لا يجوز أن يعارضه دليل غير شرعي ، ويكون مقدماً عليه ..)[27] ، فالدليل العقلي نوعان : شرعي وبدعي ، والشرعي لا يقابل بالشرعي ، بل يقابل بالبدعي ، وحال من قابل الدليل الشرعي بالبدعي كمن عارض خبر النبي ﷺ بخبر غيره ، كما قال شيخ الإسلام .

المبتدعة والألفاظ المجملة :

تكلم ابن تيمية في كتابه عن " الألفاظ المجملة " ، وأراد من ذلك التأصيل لذلك المنهج العام للكتاب المتمثل في " موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول " مبيناً أن ما عارض به المتكلمون نصوص الشرع بما زعموه من عقليات عبروا عنها بألفاظ مجملة تحتمل الحق والباطل ، (فالسلف والأئمة لم يمنعوا الكلام لمجرد ما فيه من الإصطلاحات المولدة كلفظ الجوهر والعرض والجسم وغير ذلك ، بل لأن المعاني التي يعبرون عنها بهذه العبارات فيها من الباطل المذموم في الأدلة والأحكام ما يجب النهي عنه ، لإشتمال هذه الألفاظ على معان مجملة في النفي والإثبات ، كما قال الإمام أحمد في وصفه لأهل البدع ، فقال : هم مختلفون في الكتاب مخالفون للكتاب ، متفقون على مفارقة الكتاب .. يتكلمون بالمتشابه من الكلام ويخدعون جهال الناس بما يلبسون عليهم)[28] فهذا التلبيس على الناس لأنهم استعملوا عبارات محتملة للحق والباطل حسب مراد المتكلم ، وهى حتى وإن أريد بها معناً حقاً إلا أنها في نفسها بدعة ، (والمقصود هنا أن الأئمة الكبار كانوا يمنعون من إطلاق الألفاظ المبتدعة المجملة المشتبهة ، لما فيها من لبس الحق بالباطل ، مع ما توقعه من الإشتباه

---

[27] - درء التعارض 213/1

[28] - درء التعارض 100/1

والإختلاف والفتنة)[29]، والمتكلمون استعملوا تلك الألفاظ المجملة ليردوا بها السمعيات كإثبات العلو لله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ على جميع الخلق ، فالأشاعرة ينكرون " العلو " لله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ بالرغم من كثرة الأدلة الشرعية ، ودلالة الفطرة الإنسانية على هذا العلو ، وذلك بسبب شبهاتهم العقلية ، فيقولون لو أثبتنا العلو للزم إثبات " الجهة " وهى من خصائص الأجسام ، والله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ ليس بجسم ، فنفوا العلو لأنه عندهم يلزم منه التجسيم ، فهم قد استعملوا لفظ " الجهة " وهو لفظ مجمل ثم بنوا عليه إشكالات عقلية ، وردوا النصوص السمعية الصحيحة لأجلها ، فلفظ " الجهة " عند ابن تيمية من الألفاظ البدعية التى يُسأل قائلها عن مراده ، فإذا أراد معناً صحيحاً أقر على ذلك وإلا فلا ، وبعض خصوم ابن تيمية يتهمونه بأنه مجسم وأنه أثبت الجهة لله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ ، وهو قول باطل قطعاً ، فشيخ الإسلام ابن تيمية لم يلتزم قط لفظاً بدعياً وإنما لم يثبت الجهة على إطلاقها وإنما عنى بها الفوقية وكان ذلك فى معرض رده على النفاة من الجهمية والمتفلسفة ، وهو لم يقصد مطلقاً بالجهة ذلك المعنى الذى أراده المتكلمون ، فهم ظنوا الجهة من الجهات الست ، بينما يقرر ابن تيمية أن " الجهة " التى يقصدها هى " الجهة العدمية " فيقول (وما كان فى جهة عدمية فليس هو في شيء ، ولا فرق بين أن يقال هذا ليس فى شيء وبين أن يقال هو في أمر عدمي)[30] وقد ذكر الرازي أن للعالم ست جهات ، وقد رد عليه ابن تيمية في " بيان تلبيس الجهمية " نافياً ذلك مقراً أن العالم ليس له إلا جهتا العلو والسفل فقط ، وإنما الجهات الست للحيوان كالإنسان وغيره من الدواب ، ولابن تيمية كلام

---

[29] - درء التعارض 265/1

[30] - درء التعارض 252/1

طويل عن العلو فى درء التعارض [31] لكن الشاهد هنا أنهم لم يعتمدوا في إثبات أو نفي على كتاب أو سنة ولكن اعتمدوا على كون العقل لا يحيله ، ولو ناظرهم أخر بالعقل ، وأقام عليهم حججه ما استطاعوا أن يتهموه بالإبتداع ، لأن هؤلاء ما أثبتوا إلا بالعقل ، وهذا ما نفى الذى اثبتوه إلا بالعقل أيضاً ، فكانت هذه الألفاظ البدعية المجملة كما قال الإمام أحمد-رَحِمَهُ ٱللَّهُ - يتكلمون بالمتشابه من الكلام ويخدعون جهال الناس ، فهم عندما ينفون " الجهة " يريدون نفي " العلو " (وكذلك إذا قالوا : إن الله منزه عن الحدود والأحياز والجهات أوهموا الناس أن مقصودهم بذلك أنه لا تحصره المخلوقات ولا تحوزه المصنوعات وهذا المعنى صحيح ومقصودهم : أنه ليس مبايناً للخلق ولا منفصلاً عنه وأنه ليس فوق السماوات رب ولا على العرش إلٰه.. وإذا قالوا ليس بجسم أوهموا الناس أنه ليس من جنس المخلوقات ولا مثل أبدان الخلق وهذا المعنى صحيح ، ولكن مقصودهم بذلك أنه لا يرى ولا يتكلم بنفسه ولا يقوم به صفة ولا هو مباين للخلق وأمثال ذلك)[32].

يزيد ابن تيمية في بيان مسألة " الألفاظ المجملة " بضرب مثالين وهما : (الجبر) و (اللفظ بالقرآن) ، فعندما ظهرت القدرية النفاة لخلق أفعال العباد ، ونفيهم أن الله يُضل من يشاء ويهدي من يشاء ، أنكر الناس عليهم هذه البدعة ، وإلتزم بعضهم من مثبتة القدر لفظ " الجبر " (فأنكر الأوزاعي ، وأحمد بن حنبل ونحوهما ذلك على الطائفتين ....وقال الأوزاعي وأحمد ونحوهما : من قال إنه جبر فقد أخطأ ، ومن قال لم يجبرفقد أخطأ ، بل يُقال إن الله يهدي من يشاء ويضل من يشاء ونحو

[31] – درء التعارض من 3/82 – 176
[32] - درء التعارض 1/370

ذلك)[33] وذلك لأن الجبر كلفظ ليس له أصل في الكتاب والسنة ، وهو لفظ مجمل فإذا كان بمعنى إجبار الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ لخلقه بدون إرادة منهم على الفعل فهو باطل ، ولو أريد به (جعل في قلب العبد إرادة الفعل ومحبته له حتى يفعله ..لم يكن ذلك جبراً)[34] وعلى ذلك (الأئمة منعت من إطلاق القول بإثبات لفظ الجبر أو نفيه ، لأنه بدعه يتناول حقاً وباطلاً)[35] .

أما المثال الثاني وهو (اللفظ بالقرآن) ، فمن عقيدة أهل السنة أن القرآن كلام الله غير مخلوق ، وكما أن صوت العبد القارىء للقرآن مخلوق ، ولكن هل يصح أن يُقال (لفظي بالقرآن مخلوق ؟) أو (لفظي بالقرآن غير مخلوق ؟) ، أنكر الإمام أحمد -رَحِمَهُ ٱللَّهُ- كلا القولين ، (أنكر الإمام أحمد وغيره من أئمة السنة هذا ، وقالوا : اللفظية جهمية ....فلما انتشر ذلك عن أهل السنة غلطت طائفة فقالت : لفظنا بالقرآن غير مخلوق وتلاوتنا له غير مخلوقة ، فبدع الإمام أحمد هؤلاء وأمر بهجرهم)[36] وذلك لأن اللفظ موهم ويحتمل معناً باطلاً ولكن كان من أهل الحديث من يقول : (لفظنا بالقرآن غير مخلوق) كأبي حاتم الرازي ، ومرادهم أن القرآن المسموع غير مخلوق وليس مرادهم صوت العبد ، وقال البخاري : (لفظنا بالقرآن مخلوق) ويقصد بذلك أن صوت العبد مخلوق والقرآن المسموع غير مخلوق، فالخلاف لفظي ، ولكن كون الألفاظ موهمة أوقع الخلاف (ولذلك قال أحمد في بعض كلامه : من قال لفظي بالقرآن مخلوق يريد به القرآن فهو جهمي ،

---

[33] - درء التعارض 253/1

[34] - درء التعارض 254/1

[35] - درء التعارض 257/1

[36] - درء التعارض 254/1

إحترازاً عما إذا أراد به فعله وصوته)[37] ، (وصارت كل طائفة من النفاة والمثبتة في مسألة التلاوة تحكي قولها عن أحمد وهم كما ذكر البخاري في كتاب خلق الأفعال ، وقال كل واحدة من هاتين الطائفتين تذكر قولها عن أحمد وهم لا يفقهون قوله لدقة معناه)[38].

ومن ضلالات المتكلمين أنهم بنوا أحكام الكفر والإيمان على هذه الألفاظ المجملة ، فمن قال إن الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ في جهة رموه بالكفر ، ولذلك (ومن العجب قول من يقول من أهل الكلام : إن أصول الدين التى يكفر مخالفها هى علم الكلام الذى يعرف بمجرد العقل)[39].

وهذه طريقة المعتزلة والجهمية وأتباع أبي المعالي الجويني كما أوضح ذلك شيخ الإسلام ، ليس في الشرع التكفير على أساس العقل المجرد (فإنه ليس في الشرع أن من خالف ما لا يعلم إلا بالعقل يكفر ، وإنما الكفر يكون بتكذيب الرسول ﷺ فيما أخبر به أو الإمتناع عن متابعته مع العلم بصدقه مثل كفر فرعون واليهود وغيرهم)[40] ولذلك (الخوارج الذين تأولوا أيات من القرآن وكفروا من خالفهم فيها أحسن حالاً من هؤلاء ، فإن هؤلاء علقوا الكفر بالكتاب والسنة ، ولكن غلطوا في فهم النصوص ، وهؤلاء – أى المتكلمين- علَّقوا الكفر بكلام ما أنزل الله به من سلطان)[41] ، فالهدف من كلام ابن تيمية عن الألفاظ المجملة هو بيان موافقة

---

[37] – درء التعارض 257/1

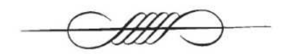
[38] - درء التعارض 261/1

[39] – درء التعارض 244/1

[40] - المصدر السابق

[41] – درء التعارض 245/1

صحيح المنقول لصريح المعقول وبيان لجنس ما تعارض به نصوص الإثبات من كلام النفاة الذى يسمونه "عقليات" وهى عقليات فاسدة لا تصلح لمعارضة الأدلة الشرعية ، هذه العقليات اتخذت من نفي صفات الرب عقيدة بسبب ألفاظ مجملة مشتبهة تتناول حقاً وباطلاً ، بل كفروا مخالفيهم ، ونسبوهم إلى التجسيم ، فالألفاظ المجملة لا أصل لها فى الشرع كالجسم والحيز والجهة والجوهر ، نسبة قائلها إلى الكفر أو البدعة تكون بحسب ما يقصده بتلك الألفاظ ،لأن (الكفر حكم شرعي مُتلقى عن صاحب الشريعة ، وليس كل ما كان خطأً في العقل يكون كفراً في الشرع ، كما أنه ليس كل ما كان صواباً في العقل تجب في الشرع معرفته)[42] .



[42] - المصدر السابق

الفصل الثاني

مناقشة مضمون القانون

يبدأ ابن تيمية من الوجه الرابع في مناقشته لمضمون القانون بعد أن ناقش صياغته من خلال الوجه الأول والثاني والثالث والرابع ، والوجه الرابع تابع للوجه الثالث ومكمل له ، إلا أنه لم يتعلق بنفس صياغة القانون ، ومضمون هذا الوجه الرابع أنه ما علم أنه ثابت عن الرسول ﷺ فيكون لازماً لزوماً ضرورياً ، لكونه عالماً بصدق الرسول ﷺ ، فإذا كان كذلك استحال أن يعارض خبر الرسول ﷺ بأى دليل (وإن كان عالماً بصدق الرسول امتنع مع هذا أن لا يعلم ثبوت ما أخبر به في نفس الأمر)[43] وبالتالي قانونهم الكلي يؤدي إلى التناقض حيث مفاده لا تصدق الرسول في هذا الخبر لأن تصديقه يستلزم عدم تصديقه ، مما حرم الناس من الإستفادة من جهة الرسول ﷺ فيما أخبر به من الأمور الخبرية المتعلقة بصفات الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ وأفعاله ، (هكذا حال من أمر الناس أن لا يصدقوا الرسول فيما علموا أنه أخبر به ، بعد علمهم أنه رسول الله ، لئلا يفضي تصديقهم له إلى عدم تصديقهم له)[44]

ثم يدخل ابن تيمية على الوجه الخامس من رده على هذا القانون ، وهى مسألة مترتبة على المسألة السابقة وهى (أنه إذا علم صحة السمع ، وأن ما أخبر به الرسول هو حق ، فإما أنه يعلم أنه أخبر بمحل النزاع ، أو يظن أنه أخبر به ، أو لا يعلم ولا يظن)[45] ، أى إذا علم صدق الرسول ﷺ وصحة النقل عنه ، هل يعلم أنه أخبر بمحل النزاع

---

[43] - درء التعارض 165/1
[44] - درء التعارض 166/1
[45] - درء التعارض 167/1

أى قوله يقيني في دلالته ؟ أو يظن ؟ ، وسيطرح ابن تيمية الجواب في ثلاث نقاط : الأولى : إذا علم وتيقن امتنع أن يعارضه المعقول الصريح (فإن علم أنه أخبر امتنع أن يكون في العقل ما ينافي المعلوم بسمع أو غيره)[46] ، والثاني : إذا كان مظنوناً وعارضه العقل الصريح ، وجب تقديم العلم على الظن (وإن كان مظنوناً أمكن أن يكون في العقل علم ينفيه ، وحينئذ فيجب تقديم العلم على الظن ، لا لكونه معقولاً أو مسموعاً ، بل لكونه علماً)[47]، والثالث : المجهول (لا علم ولا ظن) لا توجد معارضة (تبين أن الجزم بتقديم العقل مطلقاً خطأً وضلال)[48] ، وينبغي أن يلاحظ أن أصحاب هذا القانون الفاسد ثبت عندهم صدق الرسول ﷺ في نبوته ، ولكنهم يقولون دليل ثبوته بالدليل العقلي ، ثم ركبوا قانونهم وقالوا : " العقل أصل السمع ".

وفي الوجه السادس من وجوه رد ابن تيمية على هذا القانون الكلي صادمه بقانون أخر شرعي ، وكما يقول الدكتور المحمود : (كثيراً ما يستخدم شيخ الإسلام هذا المنهج يقابل الأقوال الفاسدة التي يدعي الخصوم صحتها بأقوال أخرى صحيحة تكون أكثر إحكاماً وأقوى دلالة)[49] ، وهو كما ذكر ابن تيمية (إذا تعارض الشرع والعقل وجب تقديم الشرع ، لأن العقل مصدق للشرع فى كل ما أخبر به ، والشرع لم يصدق العقل في كل ما أخبر به ولا العلم بصدقه موقوف على كل ما يخبر به العقل)[50].

---

[46] - المصدر السابق

[47] - المصدر السابق

[48] - المصدر السابق

[49] – موقف ابن تيمية من الأشاعرة 752/2 "ط. ابن الجوزي بالدمام

[50] - درء التعارض 168/1

وهى مسألة افتراضية جدلية تتلخص فى أنه لو قدر تعارض الشرع والعقل لوجب تقديم الشرع ، لأن العقل يدل على صدق الرسول ﷺ دلالة عامة مطلقة ، وحال العقل مع الشرع كحال العامي مع المفتي كما أوضح ابن تيمية ، كما أن العامي يلزمه الإنقياد لقول المفتي مع العلم بأن المفتي يجوز عليه الخطأ ، فتقديم قول الرسول ﷺ المعصوم من الخطأ على ما يعارضه من الإستدلالات العقلية المزعومة أولى من تقديم العامي لقول مفتيه على قول غيره .

فلما كان معارضة العقل للشرع ممتنعة ، لزم بيان أن المسائل التى زعم المتكلمون أنها عارضت العقل جميعها مما اضطرب فيه العقلاء ، ولم يتفقوا فيها أن موجب العقل كذا ، وقد أكد ابن تيمية على هذا المعنى من خلال الوجه السابع في رده على القانون الكلي ، فيقول : (وقد تأملت ذلك في عامة ما تنازع الناس فيه ، فوجدت ما خالف النصوص الصحيحة الصريحة شبهات فاسدة يعلم بالعقل بطلانها ، بل يعلم بالعقل ثبوت نقيضها الموافق للشرع ، وهذا تأملته في مسائل الأصول الكبار ، كمسائل التوحيد والصفات ومسائل القدر والنبوات والمعاد وغير ذلك ، ووجدت ما يعلم بصريح العقل لم يخالفه سمع قط)[51] ، وما زعموه من السمعيات التى يقال أنها خالفت العقل إما حديث موضوع أو ضعيف ، ثم يسرد في الوجه الثامن أمثلة للمسائل التى يُقال إنه قد تعارض السمع والعقل فيها ، فيقول (ولا يوجد ذلك إلا في حديث مكذوب موضوع يعلم أهل النقل أنه كذب أو في دلالة ضعيفة غلط المستدل بها على الشرع)[52].

---

[51] - درء التعارض 174/1

[52] - درء التعارض 175/1

ويستدل بمثال للحديث المكذوب وهو حديث (عرق الخيل) الذى يقول : إنه خلق خيلاً فأجراها فعرقت فخلق نفسه من ذلك العرق ، تعالى الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عن ذلك ، وقد أورده السيوطي ضمن الأحاديث الموضوعة في (اللآلىء المصنوعة) ، ويستدل بما هو دلالة ضعيفة يخطأ المستدل بها على الشرع بحديث (عبدي مرضت فلم تعدني)، فمن نسب إلى الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ أنه يمرض أو يجوع فقد كذب ، لأن هذا ليس ظاهر الحديث أو مدلوله ، (إن الحديث قد فسره المتكلم به وبين مراده بياناً زالت به كل شبهة وبين فيه أن العبد هو الذى جاع وأكل ومرض)[53] وبالتالي (فلا يعلم حديث واحد يخالف العقل أو السمع الصحيح إلا وهو عند أهل العلم ضعيف بل موضوع ، بل لا يُعلم حديث صحيح عن النبي ﷺ في الأمر والنهي أجمع المسلمون على تركه إلا أن يكون له حديث صحيح يدل على أنه منسوخ، ولا يُعلم عن النبي ﷺ حديث صحيح أجمع المسلمون على نقيضه فضلاً عن أن يكون نقيضه معلوماً بالعقل الصريح البين لعامة العقلاء ، فإن ما يعلم بالعقل الصريح البين أظهر مما لا يعلم إلا بالإجماع ونحوه من الأدلة السمعية)[54].

أما موارد التعارض في الأحاديث الصحيحة (هى من الأمور الخفية المشتبهة التي يحار فيها كثير من العقلاء كمسائل أسماء الله وصفاته وأفعاله وما بعد الموت من الثواب والعقاب والجنة والنار والعرش والكرسي وعامة ذلك من أنباء الغيب التى تقصر عقول أكثر العقلاء عن تحقيق معرفتها بمجرد رأيهم ولهذا كان عامة

---

[53] - درء التعارض 176/1

[54] - درء التعارض 177/1

الخائضين فيها بمجرد رأيهم إما متنازعين مختلفين وإما حياري متهوكين)[55]
(والرسل لا يخبرون بمحالات العقول بل بمحارات العقول ، لا يخبرون بما يعلم العقل انتفاءه ، بل يخبرون بما يعجز العقل عن معرفته)[56] ، وخلاصة الكلام في ذلك أن (النصوص الثابتة في الكتاب والسنة لا يعارضها معقول بين قط ولا يعارضها إلا ما به اشتباه واضطراب)[57].

ومن المفيد أن نضيف إلى كلام ابن تيمية ، أن هناك من الأحاديث التى وقع فيها الخلاف بين أهل السنة ، هل هى من أحاديث الصفات أم لا ، وأن الذين لم يعتبروها من أحاديث الصفات وتأولوها ، لم يكن ذلك من باب تأويل الصفات بدعوى مصادمتها للعقل ، وإنما لدلالة خرجت بالسياق عن ظاهره ، ومن ذلك الحديث المتفق عليه (وإن أتاني يمشى أتيته هرولة) ، والهرولة هى ما بين المشى والعدو ، ووجه الإشكال هنا (أن الهرولة الواردة في هذا الحديث هل يصح أن تُثبت صفة لله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ على ما يليق بجلاله وعظمته ، أم أن لها معنى أخر يقتضيه السياق فتحمل عليه ، في هذا اختلف أهل العلم)[58] ، ويعتبر ابن تيمية من العلماء الذين قالوا بأن اللفظ ليس على ظاهره ، وأن المراد بالحديث مجازاة الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ العبد على عمله ، بدلالة القرينة المفهومة من السياق ، وأوضح ابن تيمية أن هذا التفسير ليس خروجاً عن ظاهر الحديث بل هو ظاهره ، ومع ذلك هناك فرق بين ما قاله ابن تيمية وبين ما قاله أهل التأويل هنا ، فهما وإن كانا قد انتهيا إلى نفس التأويل إلا أن

---

55 – المصدر السابق
56 - درء التعارض 175/1
57 - درء التعارض 180/1
58 – أحاديث العقيدة المتوهم إشكالها فى الصحيحين ، ص177، ط. دار المنهاج

منهج كليهما مختلف عن الأخر ، فأهل التأويل وإن قالوا ما قاله ابن تيمية إنما قالوه فراراً من التشبيه والتمثيل ، حيث زعموا – كعادتهم- أن حمل اللفظ على ظاهره يقتضي التشبيه ، وقد وافق هذا المنهج ابن قتيبة والنووي [59]، بينما منهج ابن تيمية أوضح فى ذلك من أن يبين حيث لا يصرف اللفظ عن ظاهره إلا إذا كانت دلالة السياق تقتضي ذلك لا فراراً من اثبات الصفة ، ومن علماء السنة من اعتبر " الهرولة " صفة فعلية خبرية ، وقد أثبتها الدارمي في رده على بشر المريسي ، ومن المعاصرين (ابن العثيمين) و (أعضاء اللجنة العلمية والإفتاء في السعودية)، على أنه من الهام في هذا المقام التنبيه على أن دلالة السياق عند ابن تيمية لا تعنى قوله بالمجاز حيث كان هذا الباب مدخلاً كبيراً للمتكلمين في تفسيرهم للنصوص الشرعية وتحريفهم لها ، من ذلك ما فعله بشر المريسي فعندما أراد نفي تكلم الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ زعم أن قوله تعالى : ﴿ إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴾[60] هو كقولنا: قالت السماء ، بمعنى أمطرت ، فرد عليه الأديب المحدث أبو عبيد القاسم البغدادي (ت 224 هـ) مبيناً أن ذلك التشبيه هو في غير محله ، وأنه أُغلوطة استعملها المريسي للتمويه ، لأنه إذا قلتَ: قالت السماء ثم سكت لم يُدر ما معنى قالت ، حتى تقول فأمطرت ، وإنما إذا قلت قال الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ اكتفيت بقوله ، وهذا الكلام صحيح ، لأن المريسي في تمويهه سوى بين الحي المتكلم الذي ليس الكلام في حقه مجازاً ولا تشبيهاً ، وبين الجماد الميت الذى الكلام ليس من طبعه ، وإنما هو في حقه مجاز

---

[59] – فى كتابي (تأويل مختلف الحديث) و (شرح النووي على صحيح مسلم) .

[60] – [النحل: ٤٠]

وتشبيه ، يحتاج إلى قرينة تبين معناه [61] ، وبذلك يتبين أن استعمال دلالة السياق عند ابن تيمية غير استعمال المجاز عند المتكلمين .

مما سبق من ردود ابن تيمية بشكل عام يتضح أن العقل لا يصح أن يكون أصل النقل ، بمعنى أصل في علمنا بصحته ، وبالتالي لا يصح أن يكون حكماً على النصوص ، ففي الوجه التاسع يقول :

(القول بتقديم الإنسان لمعقوله على النصوص النبوية قول لا ينضبط وذلك لأن أهل الكلام والفلسفة الخائضين المتنازعين فيما يسمونه عقليات كل منهم يقول : إنه يعلم بضرورة العقل أو بنظره ما يدعى الأخر أن المعلوم بضرورة العقل أو بنظره نقيضه وهذا من حيث الجملة معلوم ، فالمعتزلة ومن اتبعهم من الشيعة يقولون : إن أصلهم المتضمن نفي الصفات والتكذيب بالقدر الذى يسمونه التوحيد والعدل معلوم بالأدلة اليقينة القطعية ، ومخالفوهم من أهل الإثبات يقولون : إن نقيض ذلك معلوم بالأدلة القطعية العقلية)[62] ، فهنا يوضح ابن تيمية أن اختلاف العقول وتفاوتها ، واتحاد الشرع واستقامته يستدعي تقديم الشرع على العقل ، فأهل الفلسفة والمتكلمين يتنازعون ويختلفون ، وكل منهم يدعى أن كلامه موافق لصريح المعقول ،فتجد من يقول إن العقل يوجب عليه التأويل في نص من النصوص ، في حين يزعم الأخر أن العقل يقبله بدون تأويل ، وأن هذا التأويل باطل ، مثلاً إذا نظرت إلى مسألة الرؤية أو خلق أفعال العباد ، ستجد الإختلاف بينهم بين نفي و اثبات ، وكل من النافي والمثبت يزعم أن هذه الأمور معلومة بالأدلة القطعية العقلية ، فلا يوجد

---

61 - مقالة (منهج أهل الحديث في الرد على المتكلمين) للدكتور خالد كبير علال ، رفع موقع صيد الفوائد على الإنترنت .

62 - درء التعارض 181/1

معقول يُرجع إليه ويُحكم به بين الناس ، فكلا الطائفتين وقعت في التخبط وخالفت أختها لبعدهم عن السنة حيث كل من كان عن السنة أبعد كان الحيرة والشك والإختلاف في معقولاتهم أعظم ، فالشيعة أعظم تفرقاً واختلافاً من المعتزلة ، والفلاسفة أعظم الجميع اختلاقاً ، مما انتهى بالكثيرين منهم إلى الحيرة والشك والإضطراب كالجويني والغزالي والشهرستاني والرازي وشكوا فيما أمنوا به بعقولهم من قبل ، ولهذا المتتبع لنقد أبي حامد الغزالي للفلاسفة سيجد أنه ليس عنده قاعدة ينقض على أساسها ، فتارة يلزمهم بمذهب المعتزلة ، وأخرى يلزمهم بمذهب الكرامية ، وقد اعترف الغزالي بنفسه بهذا في كتابه " تهافت الفلاسفة " ، وكما قال ابن تيمية أنها هى الطريقة الغالبة عليه في منتهى كلامه .

وكذلك نجد الرازي يدخل في متاهات المتكلمين والفلاسفة فيقرر كلاماً في كتاب ثم يرجع ينقضه في أخر ، كمبحث الوجود والماهية على سبيل المثال ، هل أحدهما نفس الأخر أم أن الوجود زائد على الماهية ، فتوقف في هذه المسألة في بداية حياته ، ثم قال أوسط حياته برأي ، ثم انتهى في أخر كتبه " المطالب العالية " إلى رأي أخر.[63]

الغرض من كلام ابن تيمية في هذه النقطة (التنبيه على أنه لو سوغ للناظرين أن يعرضوا عن كتاب الله تعالى ويعارضوه بآرائهم ومعقولاتهم ، لم يكن هناك أمر مضبوط يحصل لهم به علم ولا هدى)[64] ولذلك سيبني ابن تيمية على هذه المسألة رده في الوجه الحادي عشر القائم على أن كثيراً مما يسمى دليلاً ليس بدليل وإنما يظنه الظان دليلاً ، فأهل الفلسفة والكلام (لم يتفقوا على دليل واحد من العقليات بل كل

---

[63] - للمزيد حول هذه المسألة راجع " الفخر الرازي وأراؤه الكلامية " محمد صالح الزركان " ص 170-174.

[64] - درء التعارض 190/1

طائفة تقول في أدلة خصومها إن العقل يدل على فسادها لا صحتها)[65]، وهذا لا يعنى أن شيخ الإسلام ابن تيمية ينكر الأدلة العقلية ، فهو يقول (واعلم أن أهل الحق لا يطعنون في جنس الأدلة العقلية ولافيما علم العقل صحته ، وانما يطعنون فيما يدعي المعارض أنه يخالف الكتاب والسنة)[66] وسيرجع مرة أخرى ويؤكد في الوجه الثاني عشر على موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول فيقول (كل ما عارض الشرع من العقليات فالعقل يعلم فساده)[67] ، وقد مر بنا الكلام على ذلك ولكن أسلوب ابن تيمية فيه تكرار واستطراد كثير ، وما يوجزه فى موضع يبسطه في أخر وربما يحيل هذا على ذاك عند الضرورة ، فهو وكما مر بنا في أمثلة المسائل التى قيل عارض فيها الشرع العقل كان قد بين أن من هذه المسائل ما هو موضوع في الشرع ، أو ناتج عن خطأ إستدلال من أدلة الشرع ، ثم سيأتي في الوجه الثالث عشر ليؤكد على هذا المعنى بأسلوب أخر يبين فيه خطأ العقل ، فيقول : (الأمور السمعية التي يُقال إن العقل عارضها كإثبات المعاد والصفات ونحو ذلك ، هى مما عُلم بالاضطرار أن الرسول ﷺ جاء بها) [68] ثم نص في الوجه الرابع عشر على أن العلم المتواتر عنه ﷺ يفيد العلم اليقيني سواء كان التواتر لفظي – حروف وألفاظ- أو معنوياً – مقاصده ومراده- وقد نقل الصحابة رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ والتابعين النوعين بإتفاق من غير تواطؤ ولا تشاعر ، وهذا التواتر قد يعلمه الخاصة والعامة ، ومنه ما هو متواتر عند الخاصة .

---

65 - درء التعارض 208/1

66 - درء التعارض 209/1

67 – المصدر السابق ، وسوف يؤكد على نفس المعنى في الوجه السابع عشر والثامن عشر والتاسع عشر

68 - المصدر السابق

ثم يبين ابن تيمية حال من عارض صحيح السمعيات بالعقل ، يقول في الوجه السادس عشر (أن يقال : غاية ما ينتهى إليه هؤلاء المعارضون لكلام الله ورسوله بآرائهم من المشهورين بالإسلام هو التأويل أو التفويض فأما الذين ينتهون إلى أن يقولوا الأنبياء أوهموا وخيلوا ما لا حقيقة له في نفس الأمر هؤلاء معروفين عند المسلمين بالإلحاد والزندقة)[69] ، فهنا يوضح ابن تيمية أن طريقتا المبتدعة مع نصوص الأنبياء طريقتين : الأولي : التأويل أو التفويض ، والثانية : الوهم والتخيل ، فأما التأويل وهو له عدة معان والمقصود هنا صرف اللفظ عن ظاهره بدون دليل شرعي ، وبالتالي فهم لم يقصدوا مراد المتكلم ، وكل تأويل لا يقصد به صاحبه بيان مراد المتكلم وتفسير كلامه بما يعرف به مراده فصاحبه كاذب على من تأول كلامه ، وأما التفويض الذى بمعني " لا كيف ولا معنى " فهو باطل ، فكيف نعرض عن فهم القرآن مع الأمر بتدبره! فإنتهى الحال بهؤلاء إلى إعتقاد أن الرسول ﷺ لم يبين الحق ولا أوضحه مع أمره لنا أن نعتقده ، وهذه كله باطل ، ولكن هذا الموقف من المتكلمين إزاء النصوص جعل الفلاسفة كأمثال ابن سينا يستطيلون عليهم ويحتجون عليهم بمذهبهم وألزموهم بـ (الوهم والتخيل) في أمور المعاد كاليوم الأخر ، وقالوا أن القول في نصوص المعاد كالقول في نصوص التشبيه والتجسيم ، وتوضيح ذلك أن أهل الوهم والتخيل من الفلاسفة يقولون : إن الأنبياء أخبروا عن الله واليوم الأخر ، وعن الجنة والنار بأمور غير مطابقة للحقيقة ولكنهم خاطبوهم بما يتخيلون ويتوهمون ، حال هؤلاء الفلاسفة كحال المفوضة من المتكلمين انتهى بهم الأمر إلى اعتقاد أن الرسول ﷺ لم يوضح ولم يبين أمور الدين ، فقالوا للمتكلمين

[69] - درء التعارض 214/1

كما أنه لم يبين كما تزعمون في أمور الصفات ، هو كذلك لم يبين في أمور المعاد (فكان الذى إستطالوا به على هؤلاء هو موافقتهم لهم على نفي الصفات ، وإلا فلو آمنوا بالكتاب كله حق الإيمان لبطلت معارضتهم ودحضت حجتهم)[70] ولذلك لا بد للنفاة من أهل التأويل إما أن يعتقدوا إعتقاد الفلاسفة مثل ابن سينا الذين يقولون أراد من المخاطبين أن يفهموا الأمر على خلاف ما هو عليه لمصلحتهم ، أو إعتقاد المعتزلة والجهمية الذين يقولون أراد من المخاطبين أن يعتقدوا الحق على ما هو عليه مع كونه لم يبين ذلك في الكتاب والسنة ، والمؤمن يعلم بالإضطرار أن كلا القولين باطل ، وبالتالي فالحق هو (إقرار الأدلة الشرعية على مدلولاتها ، ومن خرج عن ذلك لزمه من الفساد ما لا يقوله إلا أهل الإلحاد)[71].

ويجب التنبيه على أن مفهوم التأويل عند السلف يختلف عنه عند المتكلمين ، فالتأويل عند السلف يطلق ويراد به " التفسير " كما في دعاء النبي ﷺ لابن عباس رَضِيَٱللَّهُعَنهُ " اللّٰهُمَّ فقه في الدين وعلمه التأويل " وقد يُراد به ما يؤول إليه الكلام في حاله الثاني ، أى عاقبته وحقيقته التي ينتهي إليها ، كخبر قيام الساعة وتكوير الشمس ، ونحو ذلك ، وهذا هو معنى التأويل في قوله سُبۡحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ ﴿ وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ ﴾ [72] يقول ابن تيمية : (فإن أولئك السلف الذين قالوا وما يعلم تأويله إلا الله كانوا يتكلمون بلغتهم المعروفة بينهم ولم يكن لفظ التأويل عندهم يراد به معنى التأويل الإصطلاحي الخاص وهو صرف اللفظ عن المعنى المدلول عليه المفهوم منه إلى معنى

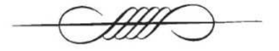
---

70 - درء التعارض 215/1

71 - درء التعارض 216/1

72 -آل عمران: ٧

يخالف ذلك ، فإن تسمية هذا المعنى وحده تأويلاً إنما هو اصطلاح طائفة من المتأخرين من الفقهاء والمتكلمين وغيرهم ليس هو عرف السلف من الصحابة والتابعين والأئمة وغيرهم)[73] .



[73] - درء التعارض 217/1

الباب الثاني

أدلة المتكلمين والفلاسفة المعارضة للشرع

الفصل الأول : دليل التركيب

الفصل الثاني : دليل الأعراض وحدوث الأجسام

الفصل الأول

دليل التركيب

دليل التركيب عند الفلاسفة :

سوف يتكلم ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ في الوجه الثامن وما بعده عن الشبهات التي يعارض بها الفلاسفة والمتكلمون نصوص الشرع في الأسماء والصفات ، وأهمها شبهتي التركيب والأعراض وحدوث الأجسام ، وقد بدأ ابن تيمية من الوجه الثامن عشر في الكلام في الكلام عن شبهة التركيب ، وبيّن فيها تناقض الفلاسفة والمتكلمين مبيناً أن كلامهم مردود وفاسد فساداً يعلم العقل السليم بطلانه ، فهذه الأباطيل (وهذا القدر الذى وقع فيه ضلال الفلاسفة لم يقصده عقلاؤهم في الأصل ، بل كان غرضهم تحقيق الأمور والمعارف ، ولكن وقعت لهم شبهات ضلّوا بها)[74] ، وقد تابع الفلاسفة في ضلالاهم من المنتسبين للإسلام كابن سينا والفارابي، حتى أن ابن تيمية يتهم ابن سينا بالإلحاد وله ردود كثيرة عليه ، فهم غير مقيدين لا بالكتاب ولا بالسنة ، فكثر في كلامهم الألفاظ المجملة ، ولذلك كان من منهج ابن تيمية قبل الرد عليهم الإستفصال عن مرادهم بتلك الألفاظ ثم (يبقى النظر في إطلاق ذلك اللفظ ونفيه ، وهى مسألة فقهية ، فقد يكون المعنى صحيحاً ويمنع من إطلاق اللفظ لما فيه من مفسدة ، وقد يكون اللفظ مشروعاً ولكن المعنى الذى أراده المتكلم باطل ، كما قال على رَضِيَٱللَّهُعَنْهُ لمن قال من الخوارج المارقين " لا حكم إلا لله " : كلمة حق أريد بها باطل)[75]، وبالتالي فلو أثبت شيخ الإسلام في أثناء مناقشته لهم لفظ كالجهة

---

[74] - درء التعارض 283/1

[75] – المصدر السابق

مثلاً على معنى شرعي صحيح فإنه لا يقول نادوا ربكم به ولكن (وقد يُفرق بين اللفظ الذى يُدعى به الرب ، فإنه لا يدعى إلا بالأسماء الحسنى وما يخبر به عنه لإثبات حق أو نفي باطل)[76]، ويعتبر لفظ " التركيب " من الألفاظ المجملة ، حيث أن الفلاسفة لم يسلكوا طريق المتكلمين في الإستدلال على وجود اللهسُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ عن طريق الإستدلال بالمُحَدث على المُحدِث ، وإنما سلكوا طريقة أخرى وهى الإستدلال بالممكن على الواجب ، ولا يمكن الإستدلال عندهم على واجب الوجود إلا بهذه الطريقة ، وهذا الوجود عندهم إما داخل في الممكن أو لا ، وعندهم أنه لا يدخل في الممكن ، لأنه يصرفها عن حالة الممكن إلى حالة الواجب ، فهم وصلوا إلى أنه لا بد للموجودات الممكنة من موجد واجب ، فمن خصائص المممكن عندهم هو قبوله للعدم والوجود ، وكذلك قبوله للتركيب والتبعيض ، وبالتالي واجب الوجود عندهم لا بد أن يكون بسيطاً وليس مركباً ، وهنا موضع الإجمال في لفظ (التركيب) ، فهل يقصدون به أن واجب الوجود ليس له أجزاء وأبعاض مكون منها – وهو معنى صحيح – أم أن واجب الوجود لا تقوم به الصفات -وهو معنى باطلاً- ؟ .

لاشك أنهم قصدوا بدليل التركيب ذلك المعنى الثاني ، فهم يعتقدون أن الجسم إذا قامت به الصفات امتنع أن يكون واجباً بنفسه ، ومن هنا نفى الفلاسفة جميع صفات الرب وزعموا أن واجب الوجود هو الذات دون صفاتها ، والفارابي يقرر أن الصفات ليست زائدة على الذات أو مستقلة عنها ، بل هى عين الذات ، وبالتالي يرد كل الصفات إلى صفة واحدة هى عين الذات ، وهو مذهب جميع الفلاسفة ، وهذا

---

[76] – **المصدر السابق**

معنى قول ابن سينا في كتابة النجاة (علمه لا يخالف إرادته وقدرته وحياته في المفهوم، بل ذلك كله واحد) ، فكل الصفات بزعمهم واحدة ، لأن واجب الوجود عندهم بسيط وليس مركب ، فالفلاسفة اعتمدوا في نفي الصفات على دليل التركيب ، يقول ابن تيمية في بداية الوجه الثامن عشر : (وبينا أن ما يذكرونه على النفي ألفاظ مجملة مشتبهة تتناول حقاً وباطلاً، كقولهم: إن الرب تعالى لو كان موصوفاً بالصفات من العلم والقدرة وغيرها مباينا للمخلوقات لكان مركباً من ذات وصفات، ولكان مشاركاً لغيره في الوجود وغيره، ومفارقاً له في الوجوب وغيره، فيكون مركبا مما به الاشتراك والامتياز، ولكان له حقيقة غير مطلق الوجود، فيكون مركباً من وجود وماهية، ولكان جسماً مركباً من الجواهر الفردة، أو من المادة والصورة، والمركب مفتقر إلى جزئه، والمفتقر إلى جزئه لا يكون واجباً بنفسه)[77]، ومعنى هذا الكلام أنهم جعلوا الذات مطلقة ، وزعموا أنها لو إتصفت بصفات لكانت مركبة من ذات وصفة ، ولكان مثل غيره من الموجودات التى هى مركبة من ذات وصفات مع اختلاف بينهم في الوجود فهذا واجب وغيره ممكن فكيف يشتركوا في التركيب!

ويرى ابن تيمية أن الفلاسفة تخبطوا في معنى واجب الوجود حيث زعموا أن المركب المفتقر إلى جزئه أو غيره لا يكون واجب الوجود بنفسه ، وهنا يقف ابن تيمية عند مسمى " واجب الوجود" واعتبر أنه لا يمكن أن يقال أن الذات واجبة الوجود بمفردها ، بمعنى أنها مستقلة عن الصفات ، أو العكس ، مما أورث هؤلاء شبهة " تعدد واجب الوجود القديم " ، ولذلك ابن رشد انتقد الأشاعرة في التهافت في أن

[77] - درء التعارض 272/1

إثباتهم للصفات[78] قد يؤدي إلى تعدد القدماء، وهو تخبط ناتج عن جعلهم الصفات زائدة على الذات ، بمعنى أن الصفات مباينة ومنفصلة عن الذات [79] ، وقد قرر ابن أبي العز الحنفي رَحِمَهُ ٱللَّهُ في شرحه على الطحاوية أن إفتراض ذات على حدة ، وصفات على حدة إنما هو فرض ذهني محال تحققه في الخارج[80] ولذا فالذات وصفاتها واجبة الوجود حيث لا توجد ذات مطلقة بل تكون متصفة بصفاتها اللازمة لها ، وهو ما قرره ابن تيمية فقال : (وإن أراد بواجب الوجود القائم بنفسه الذى لا فاعل له ، كانت الذات واجبة الوجود ، وهي بالصفة واجبة الوجود ، ولم تكن الصفة وحدها واجبة الوجود)[81]، فوجود الصفات مع الذات من الأمور المتلازمة لا يوجد بعضها إلا مع بعض ، وليس شيء من ذلك معلولاً لفاعل – أى بسبب فاعل- (فإن الأمور المتلازمة لا يوجد بعضها إلا مع بعض وليس بعضها فاعلاً لبعض)[82] وعلى ذلك (والذات التي لا تقبل العدم بما هى عليه من الصفات اللازمة هى الحق الواجب الوجود ، أما مجرد وجود مطلق في الخارج وذات لا صفة لها ممتنع لنفسه ، فضلاً عن أن يكون واجب الوجود)[83] ، فنفي الفلاسفة للصفات لقيامها بالذات والذى سموه تركيباً بسبب قولهم " إن أحدهما معلول للأخر " باطل ، لأنه ليس أحدهما فاعلاً للأخر ولكن كما قال ابن تيمية بأن المحل علّة للحال أى أن الذات محل للصفات

---

[78] – الأشاعرة لا يثبتون إلا سبع صفات فقط

[79] – وإن أرادوا أن الصفة غير الموصوف ، وأن للصفة معنى وللذات معنى لكان ذلك صحيحاً ، وما دخلت عليهم هذه الشبهه.

[80] – منهج ابن أبي العز الحنفي وأراؤه في العقيدة ، ص247 ، ط. ابن الجوزي بالدمام

[81] - درء التعارض 273/2

[82] - درء التعارض 290/2

[83] - درء التعارض 291/2

وليس الواحد منهما علّة فاعلة .

دليل التركيب عند المعتزلة :

المعتزلة ينفون الصفات بدليل التركيب والأعراض وحدوث الأجسام ، ونفي الصفات عندهم يسمى توحيداً ، والتوحيد هو أشهر أصول المعتزلة الخمسة وهم (العدل والتوحيد والمنزلة بين المنزلتين والوعيد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) ، ويعتبر دليل الأعراض وحدوث الأجسام هو الحجة المشهورة عندهم في نفي الصفات ، لذا لم تهتم المعتزلة بالوقوف كثيراً عند دليل (التركيب) .

الموجودات عند المعتزلة لا تخلو إما أن تكون قديمة أو محدثة كما أوضح ذلك القاضي عبد الجبار المعتزلي في شرحه على الأصول الخمسة ، ويطلق المعتزلة صفة القدَم على الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ وينفون قدَم ما سواه[84] ، وفي ظاهر كلامهم أن مرادهم نفي وجود ذوات مع الرب في الأزل[85] ، ولكن ليس هذا مرادهم الحقيقي ، بل يريدون نفي صفاته ، فعندهم من أثبت له صفة قديمة فقد جعل له شريكاً يماثله في القدَم ، فالوحدانية عندهم تعني " إثبات اختصاص الرب بصفة لا يشاركه فيها غيره ، وهى صفة القدم" ، وهم يقصدون بصفة القدم نفي تعدد الصفات وليس نفي تعدد الذوات ، فاعتبروا من أثبت للرب صفة قديمة فقد جعل له شريكاً يماثله في القدم ، وعلى هذا الواحد " القديم " عند المعتزلة غير مركب بل هو بسيط لا يتعدد ،

[84] - لفظ القديم لم يثبت في القرآن ولا في السنة كإسم أو صفة لله عز وجل ، وهو في إصطلاح المتكلمين يطلق على الموجود الذى لا يكون وجوده من غيره وهو القديم بالذات ، ويطلق على الموجود الذى ليس وجوده مسبوقا بالعدم وهو القديم بالزمان والقديم بالذات ، وعندما رد أهل السنة على المتكلمين بإستخدام هذه الألفاظ التى اخترعها المتكلمون كان من باب الإخبار والتعبير لا من باب إطلاق الأسماء والصفات .

[85] – استخدم المتكلمون لفظ الأزلية كصفة وإسم لله عز وجل ، والواجب الإقتصار على ما نص به النقل الصحيح كلفظي " الأول " و " الأخر " .

وهذا مشابه لمعتقد الفلاسفة ، وقد تفطن لهذا التشابه كل من الشهرستاني والغزالي فى كتابيهما (نهاية الإقدام) و(المنقذ من الضلال) على الترتيب ، وابن تيمية أيضاً في (درء تعارض العقل والنقل)[86] ، كما أن كل من المعتزلة والفلاسفة سموا تعطيل الصفات توحيداً ، ويعتبر واصل بن عطاء هو أول من عُرف عنه تعطيل الصفات من المعتزلة لئلا يتعدد القديم ، وكان واصل بن عطاء يقول : (من أثبت معنى وصفة قديمة فقد أثبت إلهين وقد نقل عنه ذلك الشهرستاني في الملل والنحل .

ومن المعتزلة كأبو الهذيل العلاف من يُرجع جميع الصفات إلى صفة (العلم /القدرة / الحياة) وعنده لا يمكن أن تكون هذه الصفات غير الذات ، لأن غير ذلك يلزم عنده التعدد والكثرة في القدماء، ولذلك يقول : الرب عالم بعلم هو :هو ، وقادر بقدرة هى :هو ، وحي بحياة هى : هو ، أى أن هذه الصفات هي ذاته ، أما واصل بن عطاء رأس المعتزلة فكان يصرح بنفي الصفات كلها .

موقف ابن تيمية من دليل التركيب :

يرى ابن تيمية أن دليل التركيب من الطرق المبتدعة المخالفة للطرق الشرعية ، وأن هذه الحُجة المبنية على التركيب هى أصل قول الجهمية نفاة الصفات والأفعال ، وهم الجهمية من المتفلسفة ونحوهم ويسمون ذلك توحيداً ، ويرى أن لفظ التركيب مجمل ، وأن المُرَكّب في لغة العرب وسائر الأمم يراد به ما ركّبه غيره ، وما كان مفترقاً فاجتمع ، ومعلوم أن الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ منزه عن جميع هذه التركيبات ، ولكن الفلاسفة إصطلحوا على مسميات جعلوها تركيباً ليست موافقة للغة العرب ولا لغة أحد من الأمم ، فهم إبتدعوا مفاهيم للتركيب وبناء عليها قالوا لا تصح في حق

[86] – درء التعارض 458/2

الرب ومن ثم وصلوا إلى نفي الصفات ، فقالوا بـ (التركيب من الوجود والماهية / التركيب من الجنس والفصل أى المادة والصورة / التركيب من الذات والصفات / التركيب من الأجزاء الحسية / التركيب من الجزأين العقليين) ، هذه المصطلحات خالفهم ابن تيمية في كونها تركيباً فقال : (وجمهور العقلاء يخالفونهم في إثبات ذلك ، فضلاً عن تسميته تركيباً ، ولو سلم لهم ثبوت ما يدعونه ، لم تكن تسميته مركباً من اللغة المعروفة ، بل هو وضع إصطلحوا عليه)[87] ، فمثلاً إبتداعهم للتركيب من الوجود والماهية قصدوا أنه لا يكون للرب حقيقة إلا الوجود المطلق بشرط الإطلاق أى لا ينعت بنعت يوجب امتيازه ، فعندهم الرب لا يوصف لا بنفي ولا إثبات ، وهذا ظنهم أن كل وجود ممكن في الخارج غير ماهيته " صفاته" ، ورد على ذلك ابن تيمية بأن هذا وجود لا يتصور في الخارج وإنما يوجد في الذهن ، فقال : (ووجود مطلق بشرط الإطلاق لا يكون إلا في الأذهان دون الأعيان)[88] ، ومن الفلاسفة كابن سينا من جعل حقيقة وجود الرب هو الوجود المطلق بشرط السلب ، كسلب الحياة والعلم والقدرة ، وقد رد عليه ابن تيمية بأن الموجودات التي تتميز بالقيود الوجودية أكمل من الموجودات التي تتميز بالقيود السلبية ، فالوجود أكمل من العدم ، فصار كل ممكن في الوجود أكمل من الذين زعموا أنه واجب الوجود ، وبالتالي فهذا وجود لا يتصور في الخارج قط ، مما يُبطل التركيب من الوجود والماهية ، (وهم لو فسروا الماهية بما يكون في الأذهان ، والوجود بما يكون في الأعيان ، لكان هذا صحيحاً لا ينازع فيه عاقل ، وهذا هو الذى تخيلوه في الأصل ، لكن توهموا أن تلك

---

[87]- درء التعارض 596/2 ط . الفضيلة

[88]- درء التعارض 276/1 ط . الفضيلة

الماهية الموجودة في الذهن هى بعينها الموجودة في الخارج)[89]، ولذلك يعتبر ابن تيمية أن قول ابن سينا بوجود المطلق بشرط السلب أو بشرط الإطلاق موافق لقول القرامطة الذين يمنعون من وصفه بالنفي أو الإثبات ، ومعلوم أن الخلو عن النقيضين ممتنع ، كما أن الجمع بين النقيضين ممتنع (فلهذا كان ابن سينا وأمثاله من أهل دعوة القرامطة من أتباع الحاكم الذى كان بمصر ، وهؤلاء وأمثالهم من رءوس الملاحدة الباطنية ، وقد ذكر ذلك عن نفسه ، وأنه كان هو وأهل بيته من أهل دعوة هؤلاء المصريين الذين يسميهم المسلمون الملاحدة)[90] ، وقول ابن تيمية هذا عن ابن سينا ذكره أيضاً يحي بن أحمد الكاشي في رسالته وفيها قول ابن سينا عن نفسه (وكان أبي ممكن أجاب داعي المصريين ويُعد من الإسماعيلية)[91] وكان أبوه وأخوه يتذاكرون أمامه مسائلهم عن النفس والعقل ، فيقول : (وأنا أسمع وأدرك ما يقولونه ولا تقبله نفسي وابتدأوا يدعونني إليه)[92].

دليل التركيب بين أبي حامد الغزالي وابن رشد وابن تيمية :

يعتبرابن رشد الحفيد من نفاة الصفات ، وقد ناقشه ابن تيمية طويلاً في درء التعارض في عدة مسائل منها دليل التركيب ، وقبل أن نتطرق لتلك المناقشة لا بد أن نعرف أن ابن رشد الحفيد يعتبر من أخطر الفلاسفة حيث حاول أن يقارب الهوة التي تفصل بين الدين والفلسفة ، وذلك بإعتقاده أن للنصوص ظاهراً وباطنلاً ، وأن للشريعة قسمان ، ظاهر ومؤول ، وجعل الظاهر للجمهور والمؤول للعلماء ، وهو لم

---

89 - درء التعارض 277/1 ط . الفضيلة

90 - درء التعارض 278/1 ط . الفضيلة

91 – نكت في أحوال الشيخ الرئيس ابن سينا ، ص 10 ، منشورات المعهد العلمي الفرنسي بالقاهرة

92 – أرى أنه لا يلزم أن يكون قد تأثر بكل أراء الباطنية ، فربما علق برأسه ما اقتنع به منها .

يجعل هذا التأويل خاصاً في بعض الصفات كما فعلت الأشاعرة ، بل جعله عاماً في الصفات والمعاد والجنة والنار ..الخ ، واشترط أن يقوم بهذا التأويل من يسميهم " اهل البرهان " وهم عنده الحكماء والفلاسفة ، ويرى أن الجمهور والعامة التأويل عليهم حرام ، وأن الإفصاح بحقائق التأويل الفلسفية لا يجوز ، ذكر ذلك في (تهافت التهافت) ، وكان خطأ الأشاعرة الذى وقعوا فيه عند ابن رشد هو أنهم صرّحوا بهذا التأويل للجمهور ، فلهذا قد نجده في بعض كتبه الموجهه للجمهور يثبت بعض الصفات موافقاً للأشاعرة كما في كتابه (الكشف عن مناهج الأدلة) ، ثم ينفي الصفات كلها في أخر ، فهو مزدوج الخطاب لذلك (لمعرفة موقفه الحقيقي ...فيجب الرجوع إلى كتبه الفلسفية الخاصة التي سماها كتب أهل البرهان الذى أظهر فيها تأويلاته)[93] ، ولذلك جعل ابن تيمية أراء ابن رشد في الصفات أسوأ حالاً من المعتزلة حيث كان على طريقة الفلاسفة الباطنية في نفي الصفات وإثبات وجود مطلق لا حقيقة له في الخارج ، وبشكل عام يمكن القول أن ابن رشد كان شديد التعصب لأراء أرسطو لدرجة أنه قال بنظرية عقول الأفلاك إتباعاً لأرسطو (فالعقول والأجرام السماوية عند أرسطو وأصحابه ، هى كائنات أزلية خالدة ذات طبيعة إلهية ولها دور في تسيير العالم ، وهذا الكلام الخطير الباطل شرعاً وعلماً وعقلاً هو شرك صريح أقره ابن رشد ولم ينكره ، وشرحه في بعض كتبه ، فعندما تناوله في كتابه تهافت التهافت لم يصرح بأن الأجرام السماوية ذات طبيعة إلهية ، لكنه ذكر بأنها أزلية ولها تصرف في العالم ، ولكنه في كتابه الفلسفي : تلخيص ما بعد الطبيعة ،

---

[93] – **كتاب (نقد فكر الفليسوف ابن رشد) ، خالد كبير علال ، نسخة إلكترونية من موقع صيد الفوائد .**

وصف الأجرام السماوية بأنها إلهية)[94] ، هذه هى عقول أصحاب الحكمة والفلسفة ، وما أروع ما قاله ابن تيمية في معرض رده على ابن رشد (ليتأمل اللبيب كلام هؤلاء الذين يدعون الحذق والتحقيق ما يدفعون به ما جاءت به الرسل ، كيف يتكلمون في غاية حكمتهم ونهاية فلسفتهم بما يشبه كلام المجانين ، ويجعلون الحق المعلوم بالضرورة مردوداً ، والباطل الذى يُعلم بالضرورة بطلانه مقبولاً)[95]. نأتي مرة أخرى إلى دليل التركيب وكون هذا اللفظ مجمل مما أوقع الفلاسفة في التخبط ، حيث جعلوا من أثبت لله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ ذاتاً وصفة فهو قد جعل الرب مركباً ، ولذلك رد عليهم أبو حامد الغزالي في هذه المسألة في كتابه (تهافت الفلاسفة) ، فقال : (قول القائل: كل مُرَكَّب يحتاج إلى مُرَكِب كقول القائل كل موجود يحتاج إلى موجد) ، ويبين ابن تيمية مقصود الغزالي أنه أراد أن ما أطلقتم عليه تركيباً ليس إلا كون الذات موصوفة بصفات قائمة بها ، وليس معناه كما فهموا من أنه كان هناك شيء مُفَرّق فركبه غيره ، وإنما الكلام على إثبات صفات واجب الوجود اللازمة له ، فهي صفات لازمة للموصوف القديم الواجب الوجود ، فهي لا تفارقه ولا يوجد دونها ، فليس هناك شيئان كانا مفترقين ثم إجتمعا .[96]

هذا الكلام لم يعجب ابن رشد فرد عليه في (تهافت التهافت) وقال (التركيب ليس مثل الوجود) وإعتبر أن (التركيب أمر زائد على الوجود)، ولكن ابن تيمية يرد على إعتراض ابن رشد ويعتبر أن (ما ذكره أبو حامد مستقيم مبطل لقول الفلاسفة)[97]

---

[94] - المصدر السابق

[95] - درء التعارض 294/1 ط. الفضيلة

[96] - يمكن الرجوع إلى نص كلام ابن تيمية في درء التعارض 279/2 ط. الفضيلة

[97] - المصدر السابق

وأن كلام ابن رشد (أكثر مغلطة من كلام ابن سينا)[98]، فقد رفض ابن رشد قياس أبي حامد للتركيب على الوجود ، وقد اعتبر ابن تيمية أن كلام ابن رشد هذا هو موازنة لفظية حيث (ليس الكلام في الموازنات اللفظية بل في المعاني العقلية والمقصود هنا أن الذات القديمة الواجبة الموصوفة بصفات لا يجب أن يكون لها جامع منفصل جمع بين الذات والصفات كما أن الموجود المحقق لا يفتقر إلى موجود غير نفسه بل قد يكون موجودا بنفسه لا يفتقر إلى فاعل كذلك اتصافها بالصفات لا يفتقر إلى فاعل)[99] .

فالمقصود من كلام أبي حامد في تشبيهه التركيب بالوجود أنه كما أن واجب الوجود لا يفتقر إلى فاعل كان إتصافه بالصفات لا يفتقر إلى فاعل يجمع بين الذات والصفات ، هذا الجمع سماه الفلاسفة تركيباً ، وأبوحامد عندما خاطبهم كان يتكلم بلغتهم (فأبو حامد وأمثاله خاطبوا هؤلاء بلغتهم في أن الموصوف بصفة لازمة له يسمى مركبا وقالوا لهم قلتم إن مثل هذا المعنى الذي سميتموه تركيبا يمتنع في الواجب الوجود فقولهم إن كل مركب مفتقر إلى مركب مغلطة نشأت من الإجمال في لفظ مركب)[100] فتسمية هذا تركيباً (ليس من لغات بنى أدم المعروفة التى يتخاطبون بها ، فإنه ليس في لغة من لغات الأدميين أن الموصوف بصفات يُقال إنه مركب منها وأنها أجزاء له)[101] كما يرى ابن رشد أن التركيب شرط في وجود الأجزاء ، وقد قال ذلك فى (تهافت التهافت) فى رده على أبي حامد ، وكان يعنى بذلك أن الذات والصفات

[98] - المصدر السابق

[99] - درء التعارض 2/281 ط . الفضيلة

[100] - درء التعارض 2/280 ط . الفضيلة

[101] - درء التعارض 2/290 ط . الفضيلة

أحدهما فاعلاً للأخر ، فرد عليه ابن تيمية وقال : (اتصاف الذات الواجبة بصفاتها اللازمة سواء سمي تركيبا او لم يسم لا يوجب افتقاره ولا افتقار الذات ولا شيء من صفاته إلى فاعل ولا علة فاعلة ولا ما يشبه ذلك وأما كون بعضها مستلزما لبعض ومشروطا به ولا يوجد إلا معه وثبوته متوقف عليه ونحو ذلك فليس في هذا ما يقتضي افتقار ذلك إلى فاعل مبدع لكن يعلم ان الذات لا تكون إلا بصفاتها اللازمة وصفاتها لا تكون إلا بها)[102] فيرى ابن تيمية بأن المحل علّة للحال بمعنى أن الذات محل للصفات وليس الواحد منها علة فاعلة .

رد ابن تيمية على ابن رشد في دعواه افتقار التركيب إلى مركب :

يقول ابن رشد : (لأن تركيبه إذا كان واجباً كان واجباً بغيره لا بذاته ، لأنه يعسر تقدير مركب قديم من غير أن يكون له مركب) ، ويرد ابن تيمية على ذلك قائلاً : (ولم يقل أحد من العقلاء : إن واجب الوجود مركب ركبه غيره ، وأنتم إذا سميتم إجتماع الذات والصفات تركيباً لم تريدوا بذلك إلا الإجتماع والتعدد وكثرة المعاني ونحو ذلك ، لم تقصدوا بذلك أن هناك فاعلاً لذلك ، وإن أردتم ذلك كان باطلاً وبطل اللفظ والمعنى جميعاً)[103].

المعنى أن الفلاسفة إذ سموا إجتماع الذات والصفات تركيباً كان قصدهم التعدد ، جعلوا الذات مستقلة عن الصفات وسموه تركيباً وبالتالي فنفوا الصفات ، لأنهم بزعمهم لو أثبتوها للزم تقدير " مركب قديم" وهو ما إعتبره ابن رشد غير مقبول ، فعنده لا يعقل وجوده بدون مُركِب ، وهو ما علق عليه ابن تيمية بأنهم إذا أرادوا العلة الفاعلة بطل اللفظ بقولهم واجب (فإن كونه واجباً بنفسه يمنع أن يكون له

---

[102] - درء التعارض 291/2 ط . الفضيلة

[103] - درء التعارض 298/2 ط . الفضيلة

فاعل ، وكون صفاته لازمة له يمنع جواز مفارقتها له ، ويمنع افتقارها إلى من يجعلها فيه ، فكيف يقال : إن له مركباًركبه حتى يقال : إن هذا تركيب يفتقر إلى مركب ؟ ويُقال يمتنع ثبوت مركب قديم أى من ذاته؟)[104] ، أي نحن لم نسلم لكم أن إتصاف الذات القديمة بصفاتها يسمى تركيباً حتى يقال يلزم فاعل ويلزم وجود مركب قديم من ذاته ، فكل ذلك باطل عقلاً وشرعاً ، وفي موضع أخر من درء التعارض يوضح ابن تيمية هذه النقطة ، وذلك في رده على الأمدي وما ذكره في كتابه أبكار الأفكار ، فيقول ابن تيمية : (ومعلوم أن الواجب بنفسه لا يكون مستغنياً عن نفسه بل وجوبه بنفسه يستلزم أن نفسه لا تستغني عن نفسه)[105] ثم يوضح أن لفظ الواجب بنفسه (فيه إجمال واشتباه ، دخل بسببه غلط كثير ، فما قام عليه البرهان من إثبات الواجب بنفسه ليس هو ما فر منه هؤلاء النفاة)[106] ، لأن هؤلاء النفاة جعلوا الواجب بنفسه المستغني عن الصفات ، وما سوى ذلك عندهم يستلزم تعدد الواجب وهو يشبه قول المعتزلة في تعدد القديم .

رد ابن تيمية على الأمدي وبيان تناقضه في إبطال التركيب :

أبطل الأمدي دليل التركيب ، ولكنه لأجل ذلك نفى لوازم نصوص الكتاب والسنة ، ثم أن (الذى يعتمد عليه هو وأمثاله في نفي ما يسمونه تركيب هم أنفسهم قد أبطلوه في مواضع أخر)[107]، حيث إعتمد الأمدي في نفي التركيب على حجة عقلية ، هذه الحجة هو نفسه سبق أن ضعّفها في موضع أخر ، فهو يقول في كتابه أبكار الأفكار :

---

[104] - المصدر السابق

[105] - درء التعارض 456/2 ط . الفضيلة

[106] - درء التعارض 458/2 ط . الفضيلة

[107] –درء التعارض 470/2 ط . الفضيلة

(الوجه الثاني : في امتناع كونه مركباً من الأجزاء أن تلك الأجزاء إما أن تكون واجبة الوجود لذاتها أو ممكنة ، أو البعض واجباً والبعض ممكناً ، لا جائز أن يقال بالأول ، على ما سيأتي تحقيقه في إثبات الوحدانية ، وإن كان الثاني أو الثالث فلا يخفى أن المفتقر إلى الممكن المحتاج إلى الغير أولى بالإمكان والإحتياج ، والممكن المحتاج لا يكون واجباً لذاته)، ومعنى ذلك أن الأمدي يعتمد في نفي التركيب على امتناع كون الأجزاء واجبة ، وأحال على ما قاله في إثبات الوحدانية ، مع أن الفلاسفة لما إستدلوا على حدوث العالم بهذه الطريقة ، ذكر الأمدي فساد هذه الطريقة وضعّف هذا المسلك وقال في الأبكار : (وقولهم : إن العالم مركب مسلم ، ولكن ما المانع أن تكون أجزاؤه واجبة ؟ وما ذكروه من الدلالة قد بينا ضعفها في مسألة الوحدانية) ، وهذا جعل ابن تيمية يتهم الأمدي بالتناقض قائلاً : (فكيف يحتج بها بعينها في مثل هذا المطلوب بعينه ، وهو كون الأجسام ممكنة لأنها مركبة ويحيل على ما ذكره في التوحيد)[108] ، ثم إن الأمدي عندما رد على الفلاسفة وابن سينا في إبطال تعدد واجب الوجود أبطل ما إستدل به هنا على نفي التركيب ، يقول ابن تيمية : (والمقصود هنا أن ما ذكروه في إبطال تعدد واجب الوجود وإفساد طرق ابن سينا وأتباعه في ذلك يبين بطلان ما أحال عليه في قوله " لا يجوز أن تكون الأجزاء كلها واجبة ، على ما سيأتي تحقيقه في مسألة التوحيد ")[109] .

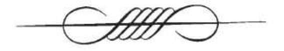
---

[108] - درء التعارض 472/2 ط. الفضيلة

[109] - درء التعارض 472/2 ط. الفضيلة

مسألة الصفة والموصوف وهل هم واحد أم لا :

بناء على شبهة التركيب فقد نفى المعتزلة الصفات ، ولم تستوعب عقولهم أن الذات لا يمكن أن تنفك عن صفاتها ، ووافقوا الفلاسفة في ذلك ، فقال المعتزلة " الصفة غير الموصوف" لينفوا بذلك ما سموه تعدد القدماء كما أوضحنا سابقاً ، ولكن لكون الأشاعرة يثبتون سبع صفات، فقد ردوا على المعتزلة ، وكان أبو الحسن الأشعري يقول " الموصوف قديم " و " الصفة قديمة " ولا يقول عند الجمع قديمان ، أما بعد الأشعري فجاء الباقلاني وجّوز إطلاق القول بإثبات قديمين ولم يجعلوا ذلك لزاماً بوجود ألهة قديمة ، أما جمهور أهل السنة كالإمام أحمد وغيره فهؤلاء لا يقولون الصفة غير الموصوف ولا الصفة هى الموصوف ، ويعتبرون أن اللفظ به إجمال وبالتالي فقول (الصفة غير الموصوف) يقصد بذلك وجود ذات مطلقة بدون صفات هو قول باطل ، أما لو قصد أن الصفة ليست هى عين الموصوف فهو حق ، أما قول (الصفة هى الموصوف) إن أراد أنها ليست منفصلة ومفارقة للموصوف فهو حق ، وإن أراد أنها هي عين الموصوف فهو باطل ، وبذلك يتضح مذهب السلف حين لم يطلقوا الأمرين في ذلك بل فصّلوا واستفصلوا عن المراد ، وسلك هذا الطريق أئمة السلف كأحمد ين حنبل وابن تيمية وابن أبي العز الحنفي رَحِمَهُمُ ٱللَّهُ وغيرهم .



الفصل الثاني

دليل الأعراض وحدوث الأجسام

يعتبر دليل الأعراض وحدوث الأجسام الحجة عند المعتزلة في نفي الصفات ، وعنهم أخذته الأشاعرة والماتريدية كـ (الباقلاني)[110] و (الجويني) و (الباجي) و (أبو بكر بن العربي) و (الأمدي) ثم جعلته الأشاعرة من الأصول العقلية التي عارضوا بها مدلول السمع.

والعرض في اللغة هو ما يعرض للإنسان من مرض وتعب وجوع ، وكذلك مثل الألوان والطبائع الأربع – الحرارة والبرودة والرطوبة واليبس- ومثل الإرتفاع و الإنخفاض ،والحركة ، ونحو ذلك ، هذه أعراض تكون في الجسم ،والجسم الجامد هذا لا يمكن أن يكون أحدث تلك الأعراض ،إنما أُحدثت فيه ، كذلك هذا الجسم الجامد إذا جزأناه إلى أجزاء صغيرة جداً ينتهي إلى ما سموه بالجوهر الفرد[111]،وهذا الجوهر الفرد – يعنى الخلية الواحدة أو الجزىءالواحد- فيه عرض أيضاًمن تلك الأعراض التى ذكرنا ، ومعلوم أن هذا الجزىء لا يمكن أن يُحدث ذلك العرض لنفسه ، لا يحدث الإرتفاع في نفسه ولا البرودة ولا الحرارة ولا الرطوبة ، إلى أخره ، فَعُلم أنه مُحدَث فيه ، وإذا كان مُحدَث فيه فلابد له من مُحدِث ، وإذا كان كذلك فخرج هذا الجزىء الصغير ، أو خرج هذا الجسم الذى حلت فيه الأعراض

---

110 – يعتبر أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني أول من بحث تلك المسائل من الأشاعرة ، ودرس هذه المقدمات بعد أن أخذها من المعتزلة وهذبها ونقحها ثم جاء بعده الجويني والرازي والغزالي والأمدي مقرين بنفس الفكرة .

111 – الجوهر الفرد يعرفونه بالموجود المتحيز الذى له مكان يشغله وليس له إئتلاف ولا تركيب بحال من الأحوال .

عن حكم الطبيعة لأنه لا يمكن لهذا الجزء وهو الطبيعة أن يؤثر تلك التأثيرات[112].

فالعرض عند المتكلمين على معنيين :

الأول : ما قام بغيره كالحياة والقدرة والحركة ...إلى أخره .

والثاني : هو ما لا يبقى زمانين .

فخلاصة الدليل أنهم يقولون لا يُعرف صدق الرسول ﷺ حتى يُعرف إثبات الصانع ، ولا يُعرف إثبات الصانع إلا بحدوث العالم ، ولا يُعرف حدوث العالم إلا بحدوث الأجسام ، والتى بدورها لا تُعرف إلا بكونها مستلزمة للأعراض ، وما قامت به الأعراض فهو حادث ، حيث ما لم يخلو من الحوادث فهو حادث ، فقالوا ما قامت به الصفات قامت به الأعراض ، والمعتزلة إعتبروا الصفات كلها أعراضاً ونفوها، بينما الأشاعرة لكونهم يثبتون بعض الصفات قالوا لا نسميها أعراض فجعلوا الصفات الإختيارية[113] حوادث ونفوها ، فالأشاعرة استدلوا بالأجسام والأعراض وغيرها على حدوث العالم وقرروا بعد ذلك أن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ منزه عن صفات الأجسام والحوادث والمخلوقات ثم أثبتوا له الصفات السبعة دون غيرها لأن العقل أثبتها ، إنه يقال لهم في هذا الذى ذهبوا إليه إن كنتم قد نفيتم عن الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ باقي الصفات لمشابهتها للأجسام في الجسمية، والصفات الحادثة لها من الأعراض وغيرها ، فكيف أثبتم لله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ هذه الصفات السبعة وأنتم تعلمون أنه ما من موجود

---

[112] – **شرح الفتوى الحموية الكبرى ص78، صالح بن عبد العزيز أل الشيخ ، دار الحجاز**

[113] – **الصفات الإختيارية هى الصفات المتعلقة بمشيئة الله وقدرته مثل الكلام والسمع والبصرو الإرادة والرحمة وغيرها ، وقد كان الناس على قول واحد في الإيمان حتى جاءت الجهمية والمعتزلة فنفوها .**

مخلوق عاقل حادث إلا وهو يتصف بهذه الصفات السبعة ، وغيرها من الصفات ؟ فإن كان جوابكم : أن هذه الصفات قائمة بذات الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ على ما تليق بهسُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ ، كما أنها قائمة بالمخلوقين على ما تليق بهم ، فإننا نقول لكم: إذاً لماذا اقتصرتم على هذه الصفات فقط ؟ فإن أهل السنة والجماعة يثبتون جميع صفات الله الواردة في القرآن والسنة على ما يليق بجلال الله وعظمته ، وللمخلوقين أيضاً على ما تليق بهم ، فإن قلتم : إن الفعل الحادث دل على القدرة ، والتخصيص دل على الإرادة ، والإحكام دل على العلم وهذه الصفات مستلزمة للحياة والحي لا يخلو عن السمع والبصر والكلام أو ضد ذلك ، فنقول لكم : فلنفترض أن ما سلكتموه من الدليل العقلي لا يثبت إلا هذه الصفات فإنه لا ينفي بقية الصفات فعدم الدليل المعين لا يستلزم منه عدم المدلول المعين ومع ذلك يمكن إثبات بقية الصفات بنظير ما أثبتم به هذه السبع صفات فقط، فالإحسان إلى العباد يدل على الرحمة كدلالة التخصيص على الإرادة ، وإكرام الطائعين يدل على محبتهم، وعقاب الكافرين يدل على بغضهم ، وهكذا في بقية الصفات ، فإن قلتم الغضب غليان دم القلب لطلب الإنتقام ، فيقال لكم : فكذلك الإرادة ميل النفس إلى جلب منفعة أو دفع مضرة ، فإن قلتم : هذه إرادة المخلوق فيقال لكم فكذلك هذا غضب المخلوق[114] ، ولذلك نقد ابن تيمية الأشاعرة في تفريقهم بين الصفات والأعراض ، فهم قد جعلوا الصفات والأعراض في المخلوقين سواء ، وفرقوا بينهما بالنسبة للرب ، فأطلقوا على صفات المخلوق الذاتية إسم العرض وهو لا يبقى عندهم زمانين ، وأطلقوا على

---

[114] – أزلية وأبدية أفعال الله تعالى عند المتكلمين عرض ونقد ، عبد الله عبد الرشد ، رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير ، جامعة أم القرى ، نسخة مكتوبة على الكمبيوتر ، ص 530-351

صفات الرب الذاتية إسم الصفات القديمة وقالوا هي باقية ، فقال لهم كما فرقتم بين صفات الخالق والمخلوق فكذلك كان يجب التفريق بين العرض القائم بالمخلوق فهو لا يبقى ، والعرض القائم بالرب فهو باق، ويرفض ابن تيمية تسمية الصفات أعراض ونهى عن تسميتها بذلك ، وذكر أن جمهور العقلاء نازعوا الأشعرية في أن العرض لا يبقى زمانين .

وأصحاب دليل الأعراض وحدوث الأجسام لم يمكنهم إثبات أن الجسم لا يخلو من الأعراض إلا بالأكوان الأربعة [115](الحركة والسكون والإجتماع والإفتراق) .

فأما الحركة والسكون فطريقة المعتزلة، بينما الإجتماع والإفتراق هى طريقة الأشعري وهو قول مبني على الجوهر الفرد وهو الجزأ الذى لا يتجزأ (الذرة في عصرنا)[116] ، فاعتبروا أن الأجسام مركبة من الجواهر المفردة (مجتمعة أو متفرقة) ولذلك زعم الأشعرية أن من نفى الجوهر الفرد من أهل الإلحاد لأنه نفى حدوث الأجسام ، مع العلم أنه قد نفى الجوهر الفرد كثير من المتكلمين ومنهم الرازي ، والحق أن أبو الهذيل العلاف هو أول من إستخدم نظرية الجوهر الفرد لإثبات حدوث أفعال الله سُبۡحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ ، وتابعه بقية المعتزلة سواء من البصرة أو غيرها وقد اقتبس هذه النظرية من أصحاب الذرة اليونانية وعنهم أخذته الأشاعرة.

هذا الشرح الذى ذكرناه لدليل الأعراض وحدوث الأجسام تكلم عنه ابن تيمية في الوجه الثامن عشر وقال : (فإنهم – أى المعتزلة- إستدلوا على حدوث العالم بحدوث الأجسام ، وإستدلوا على حدوث الأجسام بأنها مستلزمة للأعراض ، كالحركة

---

115 – **الكون : هو ما يوجب إختصاص الجوهر أو الجسم بحيزه أو مكانه .**

116 – **أثبتت الفيزياء الحديثة أن الذرة نفسها مركبة من أجزاء أخرى منها الإلكترون والنيترون والبروتون.**

والسكون والإجتماع والإفتراق)[117]، ورد على من رمى من نفى الجوهر الفرد بالإلحاد ، فقال : (فهذا من أقوال المتكلمين كصاحب الإرشاد ونحوه ممن يظن أن هذا الدليل الذى سلكوه في إثبات حدوث العالم هو أصل الدين)[118].

استدلال المتكلمين بقصة الخليل إبراهيم عليه السلام:

إستدل المتكلمون على صحة دليل حدوث الأجسام بقصة الخليل إبراهيم عليه السلام ، وكما ذكر ابن تيمية أن تلك طريقة بشر المريسي والمعتزلة والغزالي والرازي ، وغيرهم ، أخذوا من قوله ﴿ لَآ أُحِبُّ ٱلۡأٓفِلِينَ ﴾ [119] كدليل على أن الحركة والإنتقال من أدلة حدوث الأجسام ، حيث اعتبروا أن الأفول هو الحركة ، والحركة هي التغير ، فلزم من ذلك أن كل متغير محدث ،لأنه لا يسبق الحوادث ، ويمتنع عندهم حوادث لا أول لها ، وكل ما قامت به الحوادث فهو متغير ، فيجب أن يكون محدثاً .

ولقد رد ابن تيمية عليهم في دعواهم تلك في عدة وجوه :[120]

الأول : أن قوله ﴿ هَٰذَا رَبِّيۖ ﴾ [121]ليس المراد به رب العالمين القديم الأزلي الواجب الوجود، فلم يكن قومه يقولون أن الكوكب أو الشمس أو غيرها خالق هذا العالم ، وإنما كان الذى يقول ذلك من يتخده رباً يعبده لينال بذلك أغراضه كما كان عباد الكواكب والقمر يفعلون ذلك ، وكان قومه من هؤلاء ، ولم يكونوا جاحدين

---

[117] - درء التعارض 287/1 ط . الفضيلة

[118] - المصدر السابق

[119] - الأنعام: ٧٦

[120] – هذا تلخيص وإختصار لكلام ابن تيمية، وردوده التفصيلية يمكن مراجعتها فى درء التعارض 298-294/1

[121] - الأنعام: ٧٦

للصانع بل مشركين به .

الثاني : أن قصة الخليل حجة عليهم أقرب ما تكون حجة لهم ، لأنه لو كان المراد ﴿ هَٰذَا رَبِّيۖ ﴾ أنه رب العالمين كانت القصة تدل على نقيض مطلوبهم ، لأن الكوكب والقمر والشمس مازال متحركاًوهو جسم متحيز متحرك ، فلو كان مراده هذا للزم أن يقال إن إبراهيم عليه السلام لم يجعل الحركة والإنتقال مانعة من كون المتحرك رب العالمين .

الثالث: أن الأفول ليس هو الحركة والإنتقال ولا يقول ذلك أحد من أهل اللغة ولا من أهل التفسير، وهم لا يفسرون الأفول إلا بالمغيب فقط، وكذلك كتب التفسير إلا أن الزمخشري شرح الأفول وساق الدليل ليوافق حدوث الأجسام، وقد اعترف العز بن عبد السلام (ت 660 هـ) بأن استدلال المتكلمين بهذه الأية مشكل غاية الإشكال[122] .

الرابع : تفسير الأفول بالحركة تفسير لم يقله أحد من علماء السلف كما أوضح ذلك الدارمي في رده على بشر المريسي وبيَّن أن هذا تفسير مبتدع أشبه بحجج الصبيان .

الخامس : أنه لو استدل بالحركة لكان الإستدلال من حين بزوغ الكوكب ولم يؤخر الدلالة إلى حين الغروب .

---

[122] – فوائد في مشكل القرآن ، للعز بن عبد السلام ، ص 119

الإشكالات الناتجة عن دليل الأعراض وحدوث الأجسام :

- الإشكال الأول : نفي قيام الصفات الإختيارية بذات الله تعالى :

نفى المتكلمون قيام الصفات الإختيارية بذات الله تعالى ، وهى الصفات المتعلقة بمشيئته وقدرته مثل الكلام والسمع والبصر والإرادة والرحمة وغيرها، واعتقدوا أنه لو قامت به الصفات الإختيارية لكان محلاً للحوادث فقالوا امتناع حلول الحوادث بذات الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ ، ولا يقصد المتكلمون هنا بالحوادث المخلوقات أو التجدد ، ولكنهم يسمون أفعال الرب الإختيارية حوادث.

وتحقيق هذه المسألة أن المتكلمين استدلوا بدليل حدوث الأجسام على مسألة حدوث العالم ، وذلك للرد على الفلاسفة القائلين بقدم العالم ، وكذلك لإثبات الصانع الذى يتوقف العلم به عندهم على هذا الطريق المنطقي العقلي ، لذا فقد اعتمد المعتزلة القول بحدوث أفعال الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ بناء على نظرية الجوهر الفرد، والذي يُعتَبر أبو الهذيل العلاف أول من استخدم هذه النظرية لإثبات حدوث أفعال الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ ، ومن هنا قرر المعتزلة أن القديم واحد بذاته مخالف للحوادث ، وأفعاله تعالى ليست قديمة لأنها لو كانت قديمة لشاركته في صفة القدم ، وبالتالي فهي ليست أزلية والعالم ليس بأزلي بل هو حادث بحدوث الجواهر والأعراض القائمة به الدالة على أن لها محدثاً مبايناً عنها أحدثها وهو الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ الذى يستحيل أن يكون مثلها بل يتنزه عنها ، لأنه لو كان مثلها لأدى ذلك إلى التسلسل فيجب أن يكون محدثها غير متصف بنفس صفاتها من الإجتماع والإفتراق

والحركة والسكون والجهة والتحيز والفرح والحزن واللذة والألم والمنفعة والمضرة والغضب والرضا وغيرها من المعاني والصفات[123] .

وبالتالي قالت المعتزلة بـ " نفي حلول الحوادث " بذات الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ ، وهذا الأمر قائم عندهم على نفي الجسمية ، فقالوا أن الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ ليس بجسم وبالتالي لا يصح أن يكون محلاً للمعاني والصفات ، لأن المعاني والصفات عندهم لا تقوم بالإجسام إلا لكونها متحيزة ، و الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ منزه عن التحيز ، ومن نفي الجسمية والتحيز نفوا المعاني القديمة القائمة بذاته تعالى من العلم والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام والحياة ، لأن قيام الصفات مطلقاً بذات الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ يستلزم – عندهم- التركيب والتجسيم ، ولما كان نفي المعاني القديمة يؤدي إلى تجريد الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ عن صفاته وأنه أمر غير معقول ، جاء منهم من أثبت الصفات والمعاني القديمة ولكنهم لم يفرقوا بين الذات والصفة ، فجعلوا الصفة هى الذات ، والذات هي الصفة ، كـ (أبو الهذيل العلاف) فقال : " إن الباري تعالى عالم بعلم وعلمه ذاته ، وقادر بقدرة وقدرته ذاته " .

والغريب أن ما اتخدته المعتزلة والأشاعرة دليلاً لإثبات حدوث أفعال الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ بالإعتماد على الجواهر الفردة لا يؤدي إلى غرضهم أولاً مع ما فيه من النزاع ، فإثبات الجواهر الفردة قد يؤدي إلى إثبات خلق العالم ، كما أن إنكار الجواهر الفردة قد يؤدي إلى إثبات خلق العالم أيضاً ، فمن الذين أنكروا الجواهر

---

[123] – أزلية وأبدية أفعال الله تعالى عند المتكلمين ، ص 293

الفردة إبراهيم النظام فأثبت حدوث العالم ، وكذلك أنكر ابن سينا الجواهر الفردة ولكنه وصل لقدم العالم ، ولما كان هذا الدليل يصلح للفريقين في إثبات حدوث العالم وفي إثبات قدم العالم ، وجب القول بعدم صلاحية هذا الدليل ، مع ما في استخدام هذا الدليل من مخالفة لمنهج الأنبياء والمرسلين والسلف الصالح .

فالمتكلمون جعلوا الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ معطلاً عن الفعل أو غير قادر عليه ثم صار فاعلاً وقادراً من غير سبب أصلاً أوجب له القدرة والفعل ، وهذا يستلزم الإنقلاب من الإمتناع الذاتي إلى الإمكان الذاتي مع ما في هذا القول من وصف الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ بالعجز عن الفعل مدة معينة ، وهذا نقص يجب تنزيه الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ عنه .

وقد وافق الأشاعرة المعتزلة في مسألة نفي الصفات الإختيارية التى سموها نفي حلول الحوادث بذات الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ ، وقد اتخذ الأشاعرة من دليل الحدوث مستنداً قوياً لإثبات حدوث العالم ، ونفوا الجهة والتحيز والمكان عن الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ ، فقالوا لو كان في جهة للزم قدم الجهة ، ولو كان متحيزاً لكان مساوياً لسائر المتحيزات في الماهية .

ولكن موافقة الأشاعرة للمعتزلة في هذا القول أوقعهم في مأزق ، حيث أن الأشاعرة يثبتون لله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ سبع صفات قديمة أزلية وهى (العلم / الحياة / القدرة / الإرادة / السمع / البصر / الكلام)، فكان لازم هذا المذهب أن هذه الصفات السبع حادثة ، وبالتالي كان الرب وفق قول المعتزلة محلاً للحوادث ، وللخروج من

هذا المأزق ادعى الأشاعرة أن هذه الصفات السبع ليست في الذات بل زائدة عليها ، فيقولون عالم بعلم وحي بحياة..الخ ، ويقولون أن هذه الصفات السبع كلها قديمة ، وقد اعتبروا الصفات السبع أموراً إعتبارية ، والأمور الإعتبارية أو التعلقات عندهم لا وجود لها في الخارج ، فهم يقولون بوجود تعلقات قديمة بين الصفات السبع وبين أفعاله ، وهي أمور إعتبارية لا يترتب على وجودها كمال ولا عدمها نقص ، مثال على ذلك لتوضيح مذهب الأشاعرة ، هل الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ تكلم بسورة المجادلة بعدما جادلت تلك المرأة الرسول ﷺ ؟ إن قالت الأشاعرة (نعم) فعندهم قد أثبتوا صفات حادثة وكان الرب محلاً للحوادث ، وإن قالوا (لا) وقعوا في إنكار صفة الكلام التى أثبتوها ضمن الصفات السبع ، فكان الحل عندهم هو ابتكار قضية " التعلق " لتكون مخرجاً لهم بدل أن يقولوا بتجدد الصفة ، ويجعلونه تعلقاً حادثاً ، والتعلق هو ارتباط الصفة بالأثر أى بالمراد كإرتباط العلم بالمعلوم والإرادة بالمراد ، ففي المثال الذى ذكرناه يعتبرون صفة الكلام قديمة ، وما حدث من كلام عندما سألت المجادلة رسول الله ﷺ يعتبرونه تعلق حادث ، وهم بذلك قد قسّموا التعلق إلى قسمين ، الأول وهو الصلوحي وربما سموه المعنوي أو القديم ، والثاني التعلق التنجيزي وهو حادث ، مثال أخر صفة " العلم " أثبتها الأشاعرة كصفة أزلية فعلمه سابق أزلي ، ولكن العلم الذى يتجدد بعد حصول الشيء المعين إن نفاه الأشاعرة أدى إلى عدم علم الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ بالجزئيات ومن ثم نفي صفة العلم القديمة ، وإن أثبتوه أدى بهم إلى القول بحلول الحوادث بذاته كما يقولون ، وللخروج من ذلك

المأزق ادعوا بأن العلم المتجدد تعلق حادث ، ولهذا كان مذهب الأشاعرة نفي ما يقوم بذات الله سُبۡحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ من الصفات الإختيارية بناء على نفي حلول الحوادث ، ومن ثم منعوا أن يُقال إن الله يتكلم إذا شاء متى شاء كلاماً قائماً به ، وهذا المذهب مخالف لمذهب أهل السنة القائم على أن الصفات الإختيارية تقوم بذات الله تعالى وعلى أن كلامه لا نهاية له .

✧ رد ابن تيمية على حجج الأمدي في امتناع حلول الحوادث بذات الله تعالى:

يرى الأمدي أن هناك شبه إجماع بين عقلاء الملل على إستحالة قيام الحوادث بذات الله سُبۡحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ ، فينقل عنه ابن تيمية قوله في أبكار الأفكار (وعند هذا فنقول العقلاء من أرباب الملل وغيرهم متفقون على إستحالة قيام الحوادث بذات الرب تعالى ، غير المجوس والكرامية فإنهم اتفقوا على جواز ذلك) ، ويري ابن تيمية أن هذا ليس بنقل مطابق حيث لا ينقل عن الملة إلا ما قاله صاحب الملة ﷺ ، أو ما أجمع عليه علماء الملة ، أما من ينفرد منهم برأي مع مخالفة غيره له ، فهذا لا ينسب إلى الملة ، فيقول (وأما أهل الملل فلا يضاف إليهم من حيث هم أرباب ملة إلا ما ثبت عن صاحب الملة ﷺ أو ما أجمع عليه أهل العلم ، وأما ما قاله بعض أهل الملة برأيه أو استنباطه مع منازعة غيره له فلا يجوز إضافته إلى الملة ، ومن المعلوم أنه لا يمكن لأحد أن ينقل عن الرسول ﷺ ولا عن إخوانه المرسلين كموسى وعيسى صلوات الله وسلامه عليهما ما يدل على قول النفاة لا نصاً ولا ظاهراً ، بل الكتب الإلهية المتواترة عنهم والأحاديث المتواترة عنهم تدل على نقيض قول النفاة وتوافق

قول أهل الإثبات، وكذلك رسول الله ﷺ والتابعون لهم بإحسان وأئمة المسلمين وأرباب المذاهب المشهورة وشيوخ المسلمين المتقدمين لا يمكن أحد أن ينقل نقلاً صحيحاً عن أحد منهم بما يوافق قول النفاة بل المنقول المستفيض عنهم يوافق قول أهل الإثبات ، فنقل مثل هذا عن أهل الملة خطأ ظاهر)[124] .

ثم يقدم ابن تيمية عرض تاريخي عن بداية التنازع في مسألة حلول الحوادث فيقول (ولكن أهل الكلام والنظر من أهل الملة تنازعوا في هذا الأصل لما حدث في أهل الملة مذهب الجهمية نفاة الصفات وذلك بعد المائة الأولى في أواخر عصر التابعين ولم يكن قبل هذا يعرف في أهل الملة من يقول بنفي الصفات ولا بنفي الأمور الإختيارية القائمة بذاته ، فلما حدث هذا القول وقالت به المعتزلة وقالوا لا تحل به الأعراض والحوادث وأرادوا بذلك أنه لا تقوم به صفة كالعلم والقدرة ولا فعل كالخلق والإستواء أنكر أئمة السلف ذلك عليهم كما هو متواتر معروف ، وعن هذا قالت المعتزلة إن القرآن مخلوق لأنه لو قام بذاته للزم أن تقوم به الأفعال والصفات وأطبق السلف والأئمة على إنكار ذلك عليهم ، وكل من خالفهم قبل ابن كُلاّب كان يقول بقيام الصفات والأقوال والأفعال المتعلقة بمشيئته وقدرته به لكن ابن كُلاّب ومتبعوه فرقوا بين ما يلزم الذات من أعيان الصفات كالحياة والعلم وبين ما يتعلق بالمشيئة والقدرة ، فقالوا : هذا لا يقوم بذاته لأن ذلك يستلزم تعاقب الحوادث عليه كما سيأتي ، وابن كرام كان متأخراً بعد محنة الإمام أحمد بن حنبل وتوفي ابن كرام

[124] - درء التعارض 325/2 ط. الفضيلة

فى حدود ستين ومائتين كان بعد ابن كُلّاب بمدة وكان أكثر أهل القبلة قبله على مخالفة المعتزلة والكلابية حتى طوائف أهل الكلام من الشيعة والمرجئة كالهشامية وأصحاب أبي معاذ التومني وزهير الأثري وغيرهما كما ذكر ذلك عنهم الأشعري في المقالات)[125] .

ويرى الأمدي أن أدلة المتكلمين على امتناع حلول الحوادث بذات الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ أدلة ضعيفة ، لذا فقد نقدها بادئاً بدليل الأشاعرة المشهور لو جاز قيام الحوادث بذاته لإستحال خلوه عنها ، وما استحال خلوه من الحوادث حادث وذلك محال على الرب تعالى ، وقد اعتمد عليه الجويني في الإرشاد والغزالي في الإقتصاد ، ولكن الأمدي يرى أنه ضعيف جداً حيث يستند إلى عدة قضايا مشكوك فيها كقولهم كل ما لا يخلوا عن الحوادث حادث ، وهذه يمكن الشك فيها، كما لا يلزم من كونه قابلاً للحوادث ألا يخلو عنها إلا على أساس قاعدة أنه لا يخلو عن الإتصاف بالشىء أوضده التى قال بها الأشعري وهى باطلة حيث أن الضدين قد يرتفعان ، كما أنه لا يلزم من حدوث شىء أن يكون ضده حادثاً مثله وقد نقد الرازي هذا الدليل[126] .

فيقول الأمدي (فلا نسلم أنه يلزم أن يكون ضد الحادث حادثاً وإلا كان عدم العالم السابق على وجوده حادثاً ، ولو كان عدمه حادثاً كان وجوده سابقاً على عدمه وهو محال).

---

125 - **درء التعارض 326/2 ط . الفضيلة**

126 – **الأمدى وأراؤه الكلامية ، حسن الشافعي ، ص 347، ط . دار السلام**

أما دليل الأمدي الخاص لنفي حلول الحوادث بذات الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ هو اعتماده على دليل الكمال والنقصان ، فيقول : (لو جاز قيام الصفات الحادثة بذات الرب تعالى فإما أن يوجب نقصاً في ذاته أو صفة من صفاته أو لا يوجب شيئاً من ذلك ، فإن كان الأول فهو محال بإتفاق العقلاء وأهل الملل ، وإن كان الثاني : فإما أن تكون في نفسها صفة كمال أو لا صفة كمال ، لا جائز أن يقال بالأول – صفة الكمال- وإلا كان الرب ناقصاً قبل اتصافه بها وهو محال أيضاً بالإتفاق ، ولا جائز أن يُقال بالثاني ، لوجهين : اتفاق الأمة وأهل الملل قبل الكرامية على امتناع اتصاف الرب بغير صفات الكمال ونعوت الجلال ، والثاني : أن وجود كل شيء أشرف من عدمه ، فوجود الصفة في نفسها أشرف من عدمها).

إذن الأمدي بعد أن رفض أدلة المتكلمين على امتناع حلول الحوادث بذات الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ ، اختار هو دليلاً أخر وهو الكمال والنقصان ، حيث اعتبر أن هذه الصفات لو كانت صفات كمال لم يتصف بها الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ لأن ذلك معناه في ظنه أنه كان ناقصاً قبل اتصافه بها وهو محال ، ولو كانت الصفات ليست صفة كمال لم يتصف بها ، ويرى ابن تيمية أن كلام الأمدي هذا من أضعف الحجج ، ويرد على الأمدي مبيناً أن الشيء وحده قد لا يكون صفة كمال لكن هو مع غيره صفة كمال ولا يلزم من كونه ليس صفة كمال منع قيامه بالرب مطلقاً ، ويضرب ابن تيمية مثالاً على ذلك بالإرادة ، ليست صفة كمال في نفسها ولكن الإرادة مع القدرة تصبح كمال ، ومثال أخر (الغضب على من يستحق الغضب عليه من القادر

على عقوبته صفة كمال ، وأما غضب العاجز أو غضب الظالم ، فلا يقال أنه كمال)[127] ، كما اعتبر ابن تيمية أن كلام الأمدي في اتفاق الملل قبل الكرامية على امتناع اتصاف الرب بغير صفات الكمال أنه كلام مجمل (فإن أريد بذلك أن الناس مازالوا يقولون : أن الله موصوف بصفات الكمال منزه عن النقائص ، فالكرامية تقول بذلك ، وإن أردت أن الناس قبل الكرامية كانوا يقولون إن الله لا يقوم به شىء من مقدوراته ومراداته فهذا غلط).[128]

- الإشكال الثاني : نفي تسلسل الحوادث فى جانب الماضى :

تسلسل الحوادث يراد به تسلسل أفعال الرب التي نفاها أهل الكلام بحجة ألا تحل فى الذات الإلهية ، فالتسلسل هو مصطلح كلامي يراد به ترتيب أمور غير متناهية ، وسمى تسلسلاً من السلسلة وهى قابلية لزيادة الحلقات إلى ما لا نهاية ، فالمناسبة بينهم عدم التناهي بين طرفيها وهما في التسلسل الزمن الماضي والمستقبل .[129]

ولما كان القول بقدم جنس الصفات والأفعال مع حدوث آحادها وخروجها إلى الوجود شيئاً بعد شىء لا إلى أول مستلزماً للتسلسل فقد جوزه ابن تيمية في الماضي والمستقبل وادعى أن هذا التسلسل ليس ممتنعاً[130] .

[127] – درء التعارض 370/2 ط . الفضيلة

[128] – درء التعارض 372/2 ط . الفضيلة

[129] – قدم العالم وتسلسل الحوادث ، كاملة الكواري ، ص 64

[130] – ابن تيمية السلفي ، محمد خليل هراس ، ص 126 ، ط. دار الكتب العلمية

فالتسلسل نوعان :

1- التسلسل في المؤثرين :

وهو أن يكون للحادث فاعل ، وللفاعل فاعل وهكذا ، وهذا التسلسل أمر النبي ﷺ بالإستعاذة منه ، فقال ﷺ: (لا يزال الناس يتساءلون حتى يقال هذا الله خلق الخلق فمن خلق الله ؟ من وجد شيئاً من ذلك فليقل آمنت بالله) وفي لفظ (آمنت بالله ورسله)[131]، يقول ابن تيمية (والتسلسل يراد به التسلسل في العلل والفاعلين والمؤثرات بأن يكون للفاعل فاعل ، وللفاعل فاعل إلى مالانهاية ، وهذا متفق على امتناعه بين العقلاء)[132]، ولذلك فقد نفاه ابن سينا وتبعه السهروردي المقتول والرازي .

2- التسلسل في الأثار : ويراد به أن يكون أثر بعد أثر ، فلا بكون حادث إلا بعد حادث ، ولا يكون حادث حتى يكون قبله غيره من الحوادث ، فتتسلسل الحوادث المتعاقبة فى الماضي والمستقبل ، والنزاع مشهور في هذا القسم إلى ثلاثة أقوال :

القول الأول : منعه في الماضي والمستقبل ، ويسمونه أحياناً امتناع وجود ما لا يتناهى في الماضي والمستقبل ، وبه قال الجهم بن صفوان وادعى فناء الجنة والنار حيث اعتقد بعدم استمرار لا نعيم ولا عذاب .

---

[131] - أخرجه مسلم في صحيح 119/1 كتاب الإيمان

[132] - درء التعارض 302/1 ط. الفضيلة

القول الثاني : يجوز في المستقبل دون الماضي أو امتناع ما لا يتناهي في الماضي دون المستقبل وهو قول أكثر المعتزلة والأشعرية حيث استدلوا على نفي تسلسل الحوادث في جانب الماضي ببرهان التطبيق والذى نقده ابن تيمية نقداً شديداً وبين بطلانه .

القول الثالث : جوازه في الماضي والمستقبل وهو مذهب أكثر أهل الحديث وهو ما اختاره ابن تيمية ، فقد فرق بين النوع العين فالعين التسلسل فيه ممتنع ، أما النوع فلا مانع منه ، حيث لا يمتنع من وجود الحادث الذى أحدثه الله تعالى ، وأن يكون قد أحدث قبله مثله ، وقبل ذلك الحادث أحدث حادثاً قبله ، وهكذا إلى ما لا نهاية فى الماضي ، ونفس الأمر فى المستقبل فلا مانع من وجود حادث بعده حادث بعده حادث إلى ما لا نهاية فى المستقبل ، وهذا الأمر تصوره ليس ببعيد على العقل ، فقد ضرب الله الأمثلة في كتابه ، ومنها على سبيل المثال إخباره عن نعيم أهل الجنة فى قوله تعالى ﴿ أُكُلُهَا دَآئِمٞ وَظِلُّهَاۚ ﴾ [133] ، فكيف يكون الأكل دائماً وقد نفد وانتهى ما تم أكله وتناوله ؟! فدل ذلك على أن جنس الطعام دائم غير منتهى وإنما الذى ينتهى هو آحاد وأفراد الطعام والمأكولات المتجددة في كل وقت ، والإله الحق سُبۡحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ إذا كانت كلماته وأفعاله لا نهاية لها في جانب المستقبل كما في قوله تعالى ﴿ مَّا نَفِدَتۡ كَلِمَٰتُ ٱللَّهِۗ ﴾ [134] و ﴿ لَنَفِدَ ٱلۡبَحۡرُ قَبۡلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَٰتُ رَبِّي ﴾ [135] فما المانع

[133] - الرعد: ٣٥
[134] – لقمان: ٢٧
[135] – الكهف: ١٠٩

من عدم نهايتها في جانب الماضي أليس هذا هو الكمال له تعالى ؟ بلى هذا هو الكمال له تعالى ، ولهذا تواترت الأخبار عن أئمة السلف الصالح بعد الأدلة السابقة بهذا فقالوا : إن الله تعالى لم يزل متكلماً إذا شاء ومتى شاء وكيف شاء وأنى شاء هو سبحانه كما قال الإمام البخاري وعثمان بن سعيد الدارمي وابن خزيمة وغيرهم ، الحي لا يكون إلا فعالاً ، فالله تعالى هو الحي الفعال ، ولم يكن ربنا تعالى قط في وقت من الأوقات معطلاً عن كماله من الكلام والإرادة والفعل [136].

ولما كان الأشاعرة والمعتزلة يجوزون التسلسل في المستقبل دون الماضي ، هاجموا أهل السنة والحديث الذين قالوا بجوازه في الماضي والمستقبل[137] ، وكان من أشد الناقمين فى هذه المسألة أبو الحسن السُبكي (ت 756 هـ) الذى قد شنّع على ابن تيمية وابن القيم واتهمهما بأنهما يقولا بقدم العالم موافقة للفلاسفة ، إذا فهم المتكلمون أن القول بإمكان تسلسل الحوادث في الماضي إلى ما لا نهاية يستلزم موافقة الفلاسفة على القول بقدم العالم ، وفي الواقع أن قول المتكلمين بتسلسل الحوادث في المستقبل دون الماضي جعل الرب معطلاً عن الفعل ، فمسألة التسلسل في الآثار قول أئمة السلف ،

---

[136] – **أزلية وأبدية أفعال الله تعالى عند المتكلمين ، ص 408**

[137] –**لم يسلم ابن تيمية من نقد المتكلمين فى قوله بهذه المسألة حتى ولو كان النقد بالباطل ، فهذا محمد محمد عويس فى كتابه " ابن تيمية ليس سلفياً" يدعى أن الهراس اعترف بخطأ شيخه ابن تيمية فى تأسيس قاعدة قدم الجنس وحدوث الأفراد ، وادعى أن الهراس قرر أن تلك المسألة من المآخذ التى أخذت على ابن تيمية ، ولاشك أنه ادعاء باطل ، حيث ارتضى الهراس مذهب ابن تيمية وقال " وربما كان هذا المذهب فى نظرنا هو أقرب إلى العقل والشرع من غيره " ص 163 من كتاب ابن تيمية السلفي ط. الكتب العلمية .**

وقال به أيضاً الفلاسفة إلا أن منهج الفلاسفة باطل ويختلف عن مذهب أهل السنة حيث ينكر الفلاسفة الصفات الإختيارية ، وكذلك قولهم بقدم العالم ، ولاشك أن أبا الحسن السُبكي وغيره لم يفهموا حقيقة مذهب ابن تيمية في مسألة حوادث لا أول لها ، إذ كيف يتهمونه بالقول بقدم العالم وهو فى كتبه يرد على الفلاسفة ويقرر أن ما سوى الله سُبۡحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ مخلوق كائناً بعد أن لم يكن !والغريب أن كل من رمى ابن تيمية بهذا الإتهام لم يناقشه مناقشة علمية ، بل غاية ما ينتهون إليه فى كتبهم كلمات يرمونه بها تارة ويكفرونه بها تارة أخرى.

فقول بعض المتكلمين بأن التسلسل في الماضي يؤدي إلى أزلية المفعول والحوادث واشتراكها في قدم وأزلية الرب فهذا قول باطل ، لأن هذا القول يلزمهم فيما أثبتوه من الصفات السبع التي جعلوها قديمة أزلية ، ويقال لهم ما الفرق بين إلزامكم أيها المتكلمون أهل السنة والجماعة بالتسلسل في أفعال الله تعالى بالماضي واثباتها فى المستقبل وبين إثباتكم أنتم الصفات القديمة لله تعالى وإثبات تعلقات قديمة لبعض تلك الصفات ؟ فإذا أثبتم أن إثبات الأفعال الإختيارية لله تعالى على حقيقتها يستلزم التسلسل وأن كل فعل يفتقر إلى فعل سابق له إلى مالا نهاية ، فكذلك يلزمكم أيضاً نفس الإلزام لإثباتكم الصفات الأزلية القديمة وتعلقاتها القديمة والحادثة ، ثم ما الفرق بين اثباتكم للتسلسل في المستقبل دون الماضي ؟ فجميع الإلزامات التى تلزمون بها من أثبت التسلسل في الماضي تلزمكم أنتم أيضاً مقابل

تجويزكم للتسلسل في المستقبل ، وهذا هو عين التناقض .[138]

ومن سخافات المتكلمين التى نفوا بها التسلسل في جانب الماضي قولهم : لو قلت لا أعطيك درهماً حتى أعطيك قبله درهماً ، كان هذا ممتنعاً .

يرى ابن تيمية أن هذه الموازنة ليست صحيحة ، حيث أنها نفي للمستقبل حتى يحدث مثله فى المستقبل ، ويكون قبله ، فقد نفى المستقبل حتى يوجد المستقبل وهذا ممتنع ، أما نفى الماضي حتى يكون قبله ماضى هذا ممكن كقولنا ما أعطيتك درهماً إلا أعطيتك قبله درهماً ، فنجعل ماضياً قبل ماضى ، أما برهان التطبيق الذى نفوا به التسلسل فى جانب الماضي يمثل قمة السفسطة العقلية وفيه أنهم يقدرون الحوادث من زمن الهجرة مثلاً إلى ما لا يتناهي ، ويقدرون الحوادث من زمن الطوفات إلى ما لا يتناهي أيضاً ثم يوازنون بين الجملتين ، فيقولون : إن تساوتا لزم مساواة الزائد للناقص ، وهذا ممتنع ، وإن تفاضلتا لزم أن يكون فيما لا يتناهى تفاضل وهو محال ، والبرهان بشرح نفترض مبسط أننا دعنا أن لدينا سلسلتين من الحوادث , الأولى تبتدئ من ليلتنا هذه وتمضي رجوعا جهة الماضي إلى غير نهاية , والثانية تبتدئ من يوم طوفان نوح [مثلا] وتمضي راجعة إلى جهة الماضي إلى غير نهاية ،فعند تطبيق السلسلتين على بعضهما نجد أن السلسلة الثانية ناقصة عن الأولى ، والناقص محدود ومحصور والمحدود متناه ، ونجد أن السلسلة الأولى زائدة على الثانية [الناقصة] بعدد محصور ، وما زاد على المحصور بمحصور فهو محصور

---

[138] – المصدر السابق ص 412

أيضا ، فيكون متناهيا أيضا ، فدل عندهم هذا على استحالة حوادث لا أول لها في الماضي ، أى أن الحوادث من ليلتنا هذه إلى الطوفان زائدة على السلسلة الثانية ، فزعموا أن هذه الزيادة محصورة ، وبما أن السلسلة الأولى زادت بعدد محصور لزم أن تكون السلسلة الثانية من الطوفان إلا ما لا نهاية له في الماضي زائدة بعدد محصور ، وما زاد على المحصور بمحصور فهو محصور ، وأُعترض عليه بأن البرهان يحتاج إلى برهان أخر لبيان أن هذه الزيادة تفيد الحصر ، وهو إستدلال فاسد نقضه ابن تيمية إذ كيف يقال هما متوازنان فى المقدار والحوادث من زمن الطوفان إلى مالانهاية له فى المستقبل أعظم من الحوادث من زمن الهجرة إلى مالانهاية له فى المستقبل ، فالإشتراك فى عدم التناهي لا يلزم منه التساوي في المقدار حيث أن ما لا يتناهى ليس له حد ، وقد وصف الشيخ محمد عبده برهان التطبيق بأنه سفسطة وأوهام كاذبة .

فابن تيمية يرى إمكان حوادث لا أول لها وليس بوجوب حوادث لا أول لها فإن الله تعالى يفعل ما يشاء وقتما يشاء ولم يكن الفعل ممتنعاً عليه ، وأن الله سُبۡحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ قد أخبرنا عن بعض المخلوقات الموجودة قبل خلق السماوات والأرض وما بينهما ، لكنه لم يخبرنا عن وقت خلقها ، ولم يخبرنا هل هى أول المخلوقات أم لا ؟ لأن ما خلقه الله سُبۡحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ قبل خلق السماوات والأرض شيئاً بعد شىء إنما هو بمنزلة ما سيخلق بعد قيام القيامة ودخول أهل الجنة الجنة ، وأهل النار النار ، وهذا

مالاسبيل لعباد إلى معرفته تفصيلاً .[139]

ولكن هناك حديثان عن أول المخلوقات :

الأول : حديث (إن أول ما خلق الله القلم ، فقال له : اكتب ، قال : رب ! وما أكتب ؟ فقال اكتب مقادير كل شىء حتى تقوم الساعة) وقد صححه الألباني في صحيح الترمذي .

الثاني : حديث عمران بن حصين وفيه : كان الله ولم يكن شىء قبله وفى لفظ (غيره) وفى لفظ (معه) وكان عرشه على الماء ، وكتب في الذكر كل شىء ، وخلق السماوات والأرض ، وفى لفظ : ثم خلق السماوات والأرض . (أخرجه البخاري) .

هذان الحديثان يدلان على أن للحوادث مبدأ ، إما العرش أو القلم ، والعلماء مختلفون أيهما خلق قبل الأخر ، ورجح بعضهم العرش والماء قبل القلم لحديث (كتب الله مقادير الخلائق قبل أن يخلق السماوات والأرض بخمسين ألف سنة ، قال : وعرشه على الماء) (أخرجه مسلم في كتاب القدر) ولقد ناقش ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ المخالفين الذين يرون أن المقصود في حديث عمران بن حصين رَضِيَٱللَّهُعَنۡهُ هو الإخبار عن أول المخلوقات من عدة وجوه ، منها الرسول ﷺ حين أخبر عن العرش والماء والكتابة: أخبر عن كونها ووجودها، ولم يتعرض لابتداء خلقها، ولما ذكر السماوات والأرض أخبر بما يدل على خلقها، وسواء أكان قول الرسول صلّى الله عليه وسلّم: (وخلق السماوات والأرض) أم (ثم خلق السماوات والأرض) فعلى التقديرين

---

[139] – دعاوى المناوئين لشيخ الإسلام ابن تيمية ، ص 278 ، ط. ابن الجوزي بالدمام .

يكون قد أخبر بخلقهما، فلم يكن المقصود الإخبار بخلق العرش ولا الماء، فضلاً عن أن يقصد أن خلق ذلك كان مقارناً لخلق السماوات والأرض، وكذلك أن النبي ﷺ لو كان قال: (ولم يكن شيء معه) فليس فيه ما يدل على ذكر أول المخلوقات وترتيبها، بل المقصود: أنه لا شيء معه من هذا الأمر المسؤول عنه، وهم سألوه عن أول الأمر، وسياق الحديث يدل على أنه أخبرهم بأول هذا العالم الذي خلق في ستة أيام، ولم يخبرهم بما قبل ذلك ، ويعارض الألباني رَحِمَهُ ٱللَّهُ رأي ابن تيمية فيقول:

(" إن أول شيء خلقه الله تعالى القلم ، وأمره أن يكتب كل شيء يكون " ، في الحديث إشارة إلى رد ما يتناقله الناس , حتى صار ذلك عقيدة راسخة في قلوب كثير منهم , وهو أن النور المحمدي هو أول ما خلق الله تبارك وتعالى , وليس لذلك أساس من الصحة , وحديث عبدالرزاق غير معروف إسناده , ولعلنا نفرده بالكلام في الأحاديث الضعيفة إن شاء الله تعالى، وفيه رد على من يقول بأن العرش هو أول مخلوق , ولا نص في ذلك عن الرسول ﷺ, وإنما يقول به من قال كابن تيمية وغيره استنباطاً واجتهاداً , فالأخذ بهذا الحديث – وفي معناه أحاديث أخرى – أولى , لأنه نص في المسألة , ولا اجتهاد في مورد النص كما هو معلوم.

وتأويله بأن القلم مخلوق بعد العرش باطل ، لأنه يصح مثل هذا التأويل لو كان هناك نص قاطع على أن العرش أول المخلوقات كلها , ومنها القلم , أما ومثل هذا النص مفقود , فلا يجوز هذا التأويل، وفيه رد أيضاً على من يقول بحوادث لا أول لها , وأنه ما من مخلوق إلا وهو مسبوق بمخلوق قبله , وهكذا إلى ما لا بداية له , بحيث

لا يمكن أن يقال : هذا أول مخلوق ، فالحديث يبطل هذا القول , ويعين أن القلم أول مخلوق , فليس قبله قطعاً أي مخلوق،ولقد أطال ابن تيمية رحمه الله في الكلام في رده على الفلاسفة محاولاً إثبات حوادث لا أول لها , وجاء في أثناء ذلك بما تحار فيه العقول , ولا تقبله أكثر القلوب ، حتى اتهمه خصومه بأنه يقول بأن المخلوقات قديمة لا أول لها , مع أنه يقول ويصرح بأن ما من مخلوق إلا وهو مسبوق بالعدم , ولكنه مع ذلك يقول بتسلسل الحوادث إلى ما لا بداية له , كما يقول هو وغيره بتسلسل الحوادث إلى ما لا نهاية , فذلك القول منه غير مقبول , بل هو مرفوض بهذا الحديث , وكم كنا نود أن لا يلج ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ هذا المولج , لأن الكلام فيه شبيه بالفلسفة وعلم الكلام الذي تعلمنا منه التحذير والتنفير منه , ولكن صدق الإمام مالك رحمه الله حين قال : (ما منا من أحد إلا رد عليه إلا صاحب هذا القبر ﷺ)[140].

ويبدو أن الشيخ الألباني لم يحرر رأى ابن تيمية رحمه الله في هذه المسألة ، يدلك على هذا نسبته إلى ابن تيمية القول بأن العرش أول مخلوق ، وشيخ الإسلام ابن تيمية لا يقول بهذا بل يقول: إن العرش قبل القلم .[141]

---

[140] - سلسلة الأحاديث الصحيحة – حديث رقم (133) .

[141] -أرى أن مسألة حوادث لا أول لها سيقت لرد ابن تيمية على الذين جعلوا الله عز وجل معطلاً عن الفعل في القدم كقولهم أنه لم يكن متكلماً ثم تكلم ، لكن هناك ملاحظة ، هى أن صفة المشيئة قائمة بالله منذ الأزل فيخلق إذا شاء ويتكلم إذا شاء ، فلا يلزم أن يكون الله عز وجل قبل خلقه الخلق كان معطلا عن الفعل ، بل صفة الخالق قائمة به ولكنها متعلقه بالمشيئة والقدرة إذا أراد خلق وإذا لم يرد لم يخلق ، ولذلك فابن تيمية يقول بإمكان حوادث لا أول لها وليس بوجوبها =

✧ **النتائج المترتبة على نفي المتكلمين للتسلسل فى جانب الماضي :**

كان لازم قول المتكلمين بالتسلسل في المستقبل دون الماضي أن الرب كان معطلاً عن الفعل ثم صار قادراً عليه من غير تجدد سبب يوجب له القدرة على الفعل ، ومن هنا استطال الفلاسفة على المتكلمين واعتقدوا أنهم إذا أبطلوا قول المتكلمين بإمتناع حوادث لا أول لها للزموهم بقدم العالم ، وذلك أنهم قالوا لهم (إذا كانت الأفعال جميعها حادثة بعد أن لم تكن ، فالمحدث لذلك إما أن يكون صدر عنه سبب حادث يقتضي الحدوث ، وإما أن لا يكون ، فإن لم يكن صدر عنه سبب حادث يقتضي الحدوث لزم ترجيح الممكن بلا مرجح ، وهو ممتنع في البديهة ، وإن حدث عنه سبب فالقول في حدوث ذلك السبب كالقول في حدوث غيره ، ويلزم التسلسل الممتنع بإتفاق العقلاء ، بخلاف التسلسل المتنازع فيه ، مع أن كلا النوعين باطل عند هؤلاء المتكلمين ، فهم مضطرون في هذا الدليل إلى الترجيح بلا مرجح أو إلى

=ولذلك الذين يصرون على قول بوجود مخلوقات لا أول لها نقول لهم إذا كان الأمر كذلك فلما لم يقل ابن تيمية بوجوبها بدل إمكانها ، والسلف الصالح يثبتون أن الصفات قائمة بالرب أبداً وازلاً ولم يكن معطلاً عن الفعل قط ، ولكنهم لم يثبت عنهم قولهم بوجود مخلوقات لا أول لها ، والشاهد أن الإنسان إذا كان قادراً على المشى ولكنه جالس بإرادته لا يمكن أن يُقال هذا معطل عن المشى ! ولكن يقال يمشى إن أراد وصفه المشى قائمة به ، فإذا كان هذا في حق العبد فهو بالله أولى من حيث انه له الإرادة والمشيئة العليا ، وكونه لم يخلق فى وقت لا يعنى أنه كان معطلاً عن الفعل ، والذى نريد أن نخرج به من هذا نقطتين : الأولى : أن الله عز وجل قائمة به جميع صفاته ولم يكن معطلاً عن أى صفة من صفاته في أى وقت كان خلافاً لما يقوله المتكلمون ، الثاني : القول بجواز حوادث لا أول لها وليس وجوبها يعنى أنه لا يلزم أن نقول بمخلوقات لا أول لها ، فكون الله قائمة به صفاته فقد يخلق خلقاً لا نعلم أوله ، وقد لا يخلق إلا في وقت معين حسب مشيئته ، وهذا لا يعنى أنه كان معطلاً عن الفعل ، فلا يقال لمن له الإرادة والمشيئة التامة على فعل شيء معين ثم لا يفعله بإختياره لحكمة يعلمها أنه معطل عن الفعل ، والله أعلم.

التسلسل ، والدور وكلاهما ممتنع عندهم)[142]، فاستطال الفلاسفة على المتكلمين بهذا الكلام ، حيث كون الأفعال الإختيارية عندهم غير قائمة بذات الرب منذ الأزل فكان معطلاً عن الفعل ثم فعل ، فما الذى جعله فعل ؟ إما سبب حادث ،وهنا يحدث التسلسل الممتنع وهو أن يكون قد حدث مع الحادث تمام مؤثره وحدث مع حدوث تمام المؤثر المؤثر وهكذا ، فيلزم تسلسل الحوادث في الواحد ، وأما أن يكون الفعل لا عن سبب لزم الترجيح بلا مرجح ، وهو باطل ، لأن ترجيح الحدوث على العدم لابد له من مرجح (مُحدِث)، وبالتالي لو قالوا بذلك لناقضوا أصولهم في الإستدلال على الصانع بـ(المُحدَث) على (المُحدِث).

وبالتالي فقول المتكلمين ينتهى إلى الترجيح بلا مرجح وهو ممتنع أو التسلسل الممتنع بخلاف التسلسل في الأثار في جانب الماضي الذى هو ممتنع أيضاً عند المتكلمين أو الدور ، والدور في الأحكام العقلية قسمان ، دور قبلي ودور معي إقتراني ، فالدور القبلي مثل أن يقال : لا يجوز أن يكون كل من الشيئين فاعلاً للأخر وهو أن يكون هذا قبل ذاك ، وذاك قبل هذا ، وذاك فاعل لهذا ، وهذا فاعل لذاك فيكون الشيء فاعلاً لفاعله ويكون قبل قبله ، وهو ممتنع عند العقلاء والمتكلمين ، أما الدور المعي الإقتراني ، فيراد أنه لا يوجد هذا إلا مع هذا مثل البنوة مع الأبوة ، ومثل صفات الخالق سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ مع ذاته حيث لا تكون صفات الرب إلا مع ذاته ، ولا تكون ذاته إلا مع صفاته ، وهذا النوع ممكن وصحيح وجائز .

فالشاهد أن الفلاسفة استطالوا على المتكلمين وألزموهم بالترجيح بلا مرجح ، فقال المتكلمون بعد ذلك : إن المرجح هو الإرادة القديمة ، وأن الله قادر على الفعل في

---

[142] - درء التعارض 301/1 ط . الفضيلة

الأزل لكنه لم يفعل ولا ينبغي له أن يفعل ، وقد قالوا ذلك هروباً من القول بقدم العالم الذى تقول به الفلاسفة ، ومع ذلك رد عليهم الفلاسفة بوجوب الترجيح بلا مرجح حيث الإرادة التي يعرفها الناس من أنفسهم لا توجب ترجيحاً إلا بمرجح ، أما أهل السنة فيقولون إن الله تعالى يفعل بإرادته ومشيئته ، وأنه لم يزل كذلك ، وكذلك من معتقد أهل السنة أن فعله وإرادته متلازمان ما أراد أن يفعله فعله ، وما فعله فقد أراده ، بخلاف المخلوق فإنه يريد مالا يفعل ، وقد يفعل مالا يريد ، وكذلك من معتقد أهل السنة إثبات إرادات متعددة بحسب الأفعال ، وأن كل فعل له إرادة تخصه بخلاف الأشاعرة الذين جعلوا الإرادة واحدة حتى لا يقولوا بتعدد الإرادة .

وقد اعتبر ابن تيمية أن إلزام الفلاسفة للمتكلمين بعدم وجود سبب حادث ينتهى إلى الترجيح بلا مرجح أن هذا القول ألزم للفلاسفة من المتكلمين يقول : (فهؤلاء الفلاسفة أنكروا على المتكلمين – نفاة الأفعال القائمة به – أنهم أثبتوا حدوث الحوادث بلا سبب حادث مع كون الفاعل موصوفاً بصفات الكمال ، وهم أثبتوا حدوث الحوادث كلها بدون سبب حادث ولا ذات موصوفة بصفات الكمال ، بل حقيقة قولهم أن الحوادث تحدث بدون محدث فاعل)[143].

فالمتفلسفة المشاؤون في مناظرتهم للمتكلمين يريدون أن يصلوا لقدم العالم ، وأن حقيقة قولهم أن الحوادث التى تحدث لا محدث لها فهم وإن ادعوا العلة الفاعلية والغائية فهم عند التحقيق يرون أن الحوادث تحدث ولا محدث لها كما ذكر ذلك ابن تيمية عنهم .[144]

---

[143] - درء التعارض 339/1 ط . الفضيلة

[144] -راجع درء التعارض 309/1 ، 1/ 339 ط . الفضيلة

الباب الثالث

مشكلة خلق العالم بين الفلاسفة والمتكلمين وموقف شيخ الإسلام ابن تيمية

الفصل الأول : خلق العالم عند الفلاسفة وموقف ابن تيمية .

الفصل الثاني : خلق العالم عند المتكلمين وموقف ابن تيمية .

الفصل الأول

خلق العالم عند الفلاسفة وموقف ابن تيمية

✧ مشكلة الخلق من عدم عند الفلاسفة :

يعتبر خلق العالم من المشكلات الكبرى التي شغلت تفكير الفلاسفة ، ففلاسفة الإغريق لم يكن لديهم فكرة الخلق من العدم ، بل كانوا يرون قدم العالم أو قدم المادة الأولى التي تكونت منها أجزاء العالم ، سواء في ذلك من جاء قبل سقراط من الفلاسفة الطبيعيين ومن جاء بعده ، أما أرسطو يصرح بقدم العالم[145] ، وموجز رأيه أن الله هو المحرك الأول للعالم ، وأن الحركة قديمة فالعالم قديم ، وقد تبنى من فلاسفة الإسلام القول بأزلية العالم ابن سينا ، وكذلك ابن رشد الحفيد وكان من الأدلة التي اعتمد عليها ابن رشد و أصحابه في قولهم بأزلية العالم قولهم بأن كل خلق للعالم يتطلب وجود مادة أزلية مُسبقا[146] ، لأنهم أنكروا إمكانية الخلق من عدم ، لأنه لا شيء يأتي من لا شيء ، مناقضين الشرع الذى ذكر عن الله تعالى في عدة آيات أنه يخلق من مادة سابقة ، و من دون مادة سابقة ، فهو سبحانه الخلاق العظيم فعن الخلق من مادة سابقة قوله سبحانه : ﴿ ٱلَّذِىٓ أَحۡسَنَ كُلَّ شَىۡءٍ خَلَقَهُۥۖ وَبَدَأَ

---

145 – يرى ابن تيمية أن أول من اشتهر عنه القول بقدم العالم هو أرسطو على عكس الفلاسفة الأوائل الذين كانوا يقولون بحدوث العالم .

146 – يرى ابن تيمية أن هذا العالم خلق من مادة سابقة ولكنها ليست أزلية بل هى مخلوقة ، وأرى والله أعلم أن هذا القول غير سليم ، ولا دليل عليه من الشرع ، بل الذى أثبته الشرع هو وجود مخلوقات قبل خلق هذا العالم كالعرش والماء والقلم .

﴿خَلْقَ ٱلْإِنسَٰنِ مِن طِينٍ﴾ [السجدة: ٧] ،و أما الخلق الثاني فهو الخلق من عدم ، و قد أخبرنا الله تعالى أنه سبحانه قادر على الخلق من عدم ، و لم يشترط في ذلك توفر مادة سابقة ليخلق منها ، وإنما أكد على أنه قادر على الخلق بمجرد كلمة منه سبحانه كما في قوله : ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [يس: ٨٢]،و ﴿بَدِيعُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۖ وَإِذَا قَضَىٰٓ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [البقرة: ١١٧] ، وكما في قول النبيﷺ ((كان الله ولم يكن شيء قبله وكان عرشه على الماء ثم خلق السماوات والأرض وكتب في الذكر كل شيء)) ،و في رواية ((كان الله ولم يكن شيء غيره ، وكان عرشه على الماء ، وكتب في الذكر كل شيء وخلق السموات و الأرض ...))[147] . فواضح من الحديث أن كل ما سوى الله تعالى مخلوق ، لم يكن له وجود أصلا ، ثم خلقه الله تعالى ، لأن الحديث نص على أنه كان الله و لا شيء معه ، ثم خلق بعض مخلوقاته .

[147]– البخاري : الجامع الصحيح ، ج 4 ، ص: 106 ، ج 6 ص: 2699 .

✧ نظرية الفيض والصدور عند ابن سينا والفارابي :[148]

إبتدع أفلوطين[149] نظرية الفيض(= الخلق التدريجي) ، وهذه النظرية تقابل القول بخلق العالم من العدم عند أتباع الديانات والملل[150] ، لأن مسألة الخلق من عدم كما قلنا من بل ليس لها أثر في الفكر اليوناني الذي لا يسلم بالوجود من اللاجود ، وهذه النظرية أخذها عن أفلوطين بعض الفلاسفة المنتسبين للإسلام كإخوان الصفا والفارابي وابن سينا[151] ، إلا أن هذين الأخرين قد أضافا إلى نظرية الفيض بعض التفريعات ، وليس صحيحاً زعم ابن ملكا[152] في كتابه المعتبر أن ابن سينا شايع أرسطو فى هذه النظرية ، بل المتأمل يجد أنها إلى أفلوطين أقرب ، ولعل سبب قول ابن ملكا ظنه أن ابن سينا يتابع المشائية على طول الخط وهذا ليس بصحيح ، هذه النظرية عند ابن سينا قائمة على مبدأ رئيسى " أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد " زاعماً إن واجب الوجود واحد ، وأنه ليس له صفة زائدة على ذاته تقتضي الأفعال المختلفة ، وإذا كان كذلك ففعله الأول واحد لأنه لو صدر عنه اثنان لكان ذلك الصدور بزعمهم عن جهتين مختلفتين في الفعل ، لأن الأثنية تقتضي الأثنية في

---

[148] – كان من نتائج هذه النظرية القول بقدم العالم .

[149] – أفلوطين هو فيلسوف مصري ولد على أرجح الأقوال 204م أو 205م ، وقد اندمجت في فلسفته عناصر شتى من جميع المذاهب الفلسفية .

[150] – الخلق من العدم لا يعنى أن الأشياء تخلق من العدم المحض ، وإنما تعنى أن الله تعالى يخلقها من العدم ، والفرق شاسع بين المفهومين .

[151] –ومن فلاسفة الإسلام من أعرض عنها كالكندى الذى قال بحدوث العالم.

[152] –هو (هبه الله بن على بن ملكا) وكنيته أبو البركات ، تحول من اليهودية إلى الإسلام ، من أشهر مؤلفاته كتاب المعتبر في الحكمة وهو يحوى على ثلاث أجزاء ، المنطق والطبيعيات والألهيات وقيل أنه توفي سنة 547 هـ

الفاعل والذى يفعل لذاته إن كانت ذاته واحدة فلا يصدر عنه إلا واحد ، إلى هنا وابن سينا موافق لأفلوطين ولكنه بعد ذلك يضيف إليها فكرة العقول متأثراً بأرسطوطاليس فيحاول يقدم تفسيراً لمصدر الكثرة عن الواحد عن طريق فكرة الوسائط بين العقول ، حيث يعتبر ابن سينا أن واجب الوجود عقل ، ولكنه عقل يعقل ذاته فقط ، ومادام الله واحد فلا يمكن أن يصدر عنه إلا عقل واحد ممكن بذاته واجب بواجب الوجود ، وهنا تبدو الكثرة في الوجود ، فالعقل الأول يصدر عنه عقل ثالث ثم يصدر عنه جرم الفلك الأقصى ، ويستمر الصدور حتى العقل العاشر المعروف بالعقل الفعال، ويمكن تبسيط هذه النظرية فى قولنا أنها تستند إلى تصور خاص عن الله تعالى وصفاته ، حيث قالوا ذات الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ عقل محض ، أى روح خالص بريء من المادة وصفاتها ، وبما أنه تعالى عندهم عقل محض فهو إذاً عقل كامل ، ومقتضى كماله في زعمهم أنه لا يعقل ما هو دونه ، بل يعقل ذاته فقط ، وأن عقله لشيء وعلمه به يقتضي وجود هذا الشيء تلقائياً ودونما حاجة لصفتي الإرادة والقدرة ، وهو سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ عندهم واحد لا شريك له وبسيط لا تركيب فيه ، وما كان كذلك ليس يصدر عنه أو يخلق بواسطته إلا شيء واحد بسيط مثله .

ولهذه النظرية أصول كونية حيث تزعم هذه النظرية أن الله يعقل ذاته فقط ، هذا على مستوى الفكر ، أما على مستوى الفعل فلا يصدر عنه إلا شيء مثله فقط ، وهكذا فقد عقل الله ذاته ومن عقله ذاته فاض عنه عقل ثاني ، يعنى لو أنه عقل شجرة لوجدت هذه الشجرة ، ولكنه لا يعقل ولا يفكر في الكائنات الأدنى منه ،

وبالتالى فلم يعقل إلا ذاته ففاض عنه عقل أخر مثله ، هذا العقل الأخر كذلك لا يعقل ما هو دونه فعقل العقل الذى قبله وعقل نفسه ففاض عنه عقل أخر ...

وهكذا تواصلت السلسلة إلى العقل العاشر ، مرتبة من الأعلى إلى الأدنى درجة ، وهذا هو العالم السماوي عندهم ، وفى حقيقته يتكون من العقول العشرة التى هى الله وملائكته بزعمهم ، فإن سألت : أين الأفلاك والكواكب ؟ سيقال لك هى نفسها الملائكة الذين نسميهم عقولاً .

أما العالم الأرضي فيترتب على عكس العالم السماوي ، أى من الأدنى إلى الأعلى ، من المادة الأولى إلى العناصر الأربعة ثم المعادن ثم النبات ثم الحيوان ثم الإنسان ، والصلة بين العالمين هى العقل العاشر (= عقل فلك القمر) الذى أبدع الموجودات الأرضية ، فلذلك يسمى عندهم بالعقل الفعال ، وهو فى إعتقادهم جبريل عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ وجوهر نظرية الفيض هى الحركة الصاعدة بالإنسان في مراتب الكمالات المنوطة به ، وهم يمهدون لهذه الحركة بملاحظة تسلسل أنواع الموجودات الأرضية أى المعادن ثم النبات ثم الحيوان ثم الإنسان ، فيقررون قاعدة : أن أخر أفق كل نوع ، متصل بأول أفق النوع التالي له ، وبالتالي يكون مستعداً حتى يصير مثه ، إذاً كما أن أخر أفق الحيوان متصل بأول أفق الإنسان ، فكذلك أخر أفق الإنسان متصل بأول أفق الملائكة ، أى العقل الفعال جبريل ، ومستعد ليصير مثله روحاً ملكاً خالصاً ثم يواصل ترقيه فى مراتب الأرواح والأفلاك حتى يبلغ الغاية فيفنى فى ذات الله ويصير هو إياه بزعمهم .

إذاً نشأت هذه النظرية كحل يائس للرد على سؤال حيّر الفلاسفة ، وهو كيف نشأت الكثرة عن الواحد ؟ فإذا كانت العلة لا تنتج إلا معلولاً من جنسها فكيف تنشأ الموجودات التى لا حصر لها من الواحد؟ وكيف ينشأ المتحرك من الساكن ؟ والمتغير من الثابت ؟ فكانت تلك النظرية الهشة إجابة عاجزة عن تلك الأسئلة الحائرة .

ويمكن لنا إجمال ما سبق في الأتي :

1- الله وهو البسيط وفق قولهم الذى لا يصدر عنه إلا واحد .

2 - العقل الأول: يصدر عن الله ، وهو أقل كمالاً، ويصدر عنه 9 عقول هي :

- عقل يصدر عنه السماء والفلك المحيط.

– عقل يفيض عن السابق و يصدر عنه الكواكب الثابتة .

- عقل يفيض عن السابق ويصدر عنه المشترى .

- عقل يفيض عن السابق ويصدر عنه المريخ .

- عقل يفيض عن السابق ويصدر عنه الشمس.

- عقل يفيض عن السابق ويصدر عنه الزهرة .

- عقل يفيض عن السابق ويصدر عنه عطارد .

– عقل يصدر عنه القمر وهو المسئول عن العالم الأرضي .

3 - العقل الفعال وهو يفيض عن العقل التاسع وهو يصل العالم العلوي بالعالم الأرضي أى هو عالم الكون والفساد من إنسان ونبات وباقي الموجودات .

✧ موقف ابن تيمية من نظرية الفيض :[153]

يرفض ابن تيمية هذه النظرية رفضاً شديداً ، ويعتبر أن قولهم " الواحد لا يصدر عنه إلا واحد " مقدمة باطلة أحدثها ابن سينا ، ويوافق قول ابن رشد الحفيد أن هذا ليس هو قول الفلاسفة وإنما ابن سينا وأمثاله أحدثوه ، بل إن ابن تيمية يشيد بموقف ابن ملكا أبى البركات البغدادي ويوضح أن ابن ملكا لم يعتمد عليه وهو من أقرب هؤلاء الفلاسفة إلى اتباع الحجة الصحيحة بحسب نظره والعدول عن تقليد سلفه[154] فأبطل القول بأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد ورده غاية الرد[155] ، وهذا الذى حكاه ابن تيمية عن ابن ملكا صحيح فقد صوب سهام نقده إلى " المبدأ الذى اعتمد عليه – ابن سينا- الواحد لا يصدر عنه إلا واحد- ، وكيف أنه قد تبنى هذه المقولة وأضحت كالبديهيات الأولية التى لا تحتاج إلى مناقشة أو كالوحي الهابط من السماء الذى لا يحتاج إلى جدال أو تفكير ، وكان الأجدر به أن يتريث في الأمر ، بدل أن يفرضه فرضاً " [156] ، كما أن ابن تيمية اعتبر أن الواحد البسيط الذى أثبتوه هو مجرد عن الصفات الثبوتية عند بعضهم كابن سينا وأتباعه ، وهذا لا حقيقة له فى الخارج ، وإنما هو أمر مقدر في الأذهان فقط ، فصورت لهم أذهانهم أن هناك واحداً

---

[153] – سأذكر الموقف العام لابن تيمية من هذه النظرية من كتبه المختلفة حيث لا يوجد فى درء تعارض العقل والنقل مناقشة تفصيلية لهذه النظرية .

[154] – يرى د / جمال رجب فى اطروحته عن ابن ملكا أنه يمثل مدرسة قائمة بذاتها ولكنه مع ذلك تأثر بالمشائية في أشياء ، وعارضها في أشياء أخرى ، وكان ينتقى منها ما يتفق مع مذهبه الفكري (راجع : أبو البركات البغدادي وفلسفته الإلهية ،126 ، مكتبة وهبة)

[155] – ذكر هذا الكلام في كتابه منهاج السنة النبوية ، ط . العروبة 284/1

[156] – أبو االبركات البغدادي وفلسفته الإلهية ، د/ جمال رجب ، ص 107 ، مكتبة وهبة

بسيطاً لا يصدر عنه إلا واحد فقط ، فهم لا يثبتون لصانع العالم مشيئة ولااختياراً ولاحتى قدرة بها يقدر على تغيير العالم .

كذلك لا يقتنع ابن رشد بالقول أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد ويرى أن الأصح هو الخلق المباشر من الله لهذه الكائنات المتغايرة بدون وساطة ، فهو يقرر في تهافت التهافت (أما المشهور اليوم فهو ضد هذا وهو أن الواحد الأول صدر عنه صدوراً أولاً جميع الموجودات المتغايرة) ، فكأن ابن رشد هنا يرى أن الواحد يصدر عنه الكثرة ، ولكن شيخ الإسلام ابن تيمية يرى بأن الواحد لا يصدر عنه شيء أصلاً ولكنه خلق كل شيء خلقاً ، وليس الله شرطاً ولا سبباً ولكنه فاعل خالق لكل شيء ، ولذلك تجد ابن تيمية يتحدث بأسى عن ابن رشد الحفيد فيعتبره مع كونه أقرب هؤلاء الفلاسفة للإسلام إلا أنه جعل الرب شرطاً في وجود العالم لا فاعلاً له ، وينقد ابن تيمية ابن سينا فى زعمه أن الشرع الحق يؤيد كلامه زاعماً بوجود حديث يقول " أول ما خلق الله العقل " فيرفض ابن تيمية هذا الحديث مبيناً أن هذا الحديث قد رواه من صنف فى فضل العقل كداوود بن الحبر ونحوه ، واتفق أهل المعرفة بالحديث على أنه ضعيف بل موضوع ، وذكر أبو حاتم ، والدارقطني ، وابن الجوزي أن الأحاديث المروية في العقل لا أصل لشيء منها ، وقد بين ابن تيمية بطلان قول ابن سينا وأمثاله فى العقل الذى جعلوه جوهراً قائماً بنفسه مبيناً أن ذلك مخالف لمفهوم الشرع عن العقل الذى يراد به العقل الذى فى الإنسان كقوله تعالى : ﴿ وَتِلْكَ

ٱلْأَمْثَـٰلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِۖ وَمَا يَعْقِلُهَآ إِلَّا ٱلْعَـٰلِمُونَ ﴾[157] ، كما يرى ابن تيمية أن قولهم بالنفوس والعقول التى زعموا أنها معلولة عن الله ، صادرة عن ذاته صدور المعلول عن العلة ، ويجعلونها الملائكة هو قول بتولدها عن الله ، وأن الله ولد الملائكة ، وهذا مما رده الله ونزه نفسه عنه فى كتابه الكريم ، وبين أتم بيان أنهم مذللون عابدون وليسوا كالمعلول المتولد .

ويرى ابن تيمية خطأ ابن سينا فى تشبيههم فكرة الواحد لا يصدر عنه إلا واحد بالأثار الطبيعية كالمُسخن والمُبرد ، فرأى أن هذا غلط ، فإن التسخين لا يكون إلا بشيئين احدهما فاعل كالنار والثاني قابل كالجسم القابل للسخونة والإحتراق ، فهو يبين أن الأسباب المخلوقة كالنار فى الإحراق والشمس في الإشراق سبب لا يكون الحادث به وحده ، بل لابد أن ينضم إليه سبب أخر ، ومع هذا فلها موانع تمنعها عن الأثر ، فكل سبب موقوف على وجود الشروط وانتفاء الموانع ، ومن ذلك أنهم جعلوا جميع الحوادث لا سبب لها إلا حركة الفلك ، ويرى ابن تيمية أن هذا باطل قطعاً ، لأن حركة الفلك لو كانت سبباً لأمور حادثة فهى ليست مستقلة بالتأثير ، بل لابد لها من شريك معاون ولها معارض مانع ، فإن لم تحصل الشروط وتنتفى الموانع لم يحصل المسبب ، أما واجب الوجود المبدع لكل ما سواه لا يتوقف فعله على غيره ، ولا يحتاج في شيء من أموره إلى غيره . وبالتالى نقد ابن تيمية قولهم إن حركة الفلك هى أصل حدوث كل حادث ، قائلاً : ما هو الموجب لحركة الفلك ؟

---

[157] – **العنكبوت: ٤٣**

وهى قائمة بالفلك الذى هو ممكن معلول لغيره ، فأوضح أن حقيقة قوولهم هذا أن جميع الحوادث تحدث بلا محدث أصلاً ، وهو ما اعتبره أشد فساداً من قول الجهمية والمعتزلة وموافقيهم الذين قالوا تحدث عن فاعل مختار بدون سبب حادث وبدون مرجح لأحد المتماثلين على الأخر ، فإن إنكار المُحدِث أعظم فساداً في العقل من إنكار سبب الحدوث ، فهم لم يثبتوا لحركة الفلك ولا لغيرها محدثاً ، حيث أن العلة القديمة " الله " فى زعمهم مستلزم لمعلوله " الفلك " ، ولا يكون المعلول إلا قديماً أزلياً مقارناً للعلة بزعمهم ، وبالتالى جعلوا العقول والأفلاك أزلية ، وهذا وفق تعبير ابن تيمية فى شرحه على الأصبهانية " أعظم ما يكون من السفسطة والإلحاد" ، لأنه إذا كانت العلة التامة الأزلية يجب أن تكون مقارنة لمعلولها لم يكن شيء من الحوادث معلول للعلة التامة ، فأين الفاعل ؟ فيلزم حدوث الحوادث بلا محدث[158].

✧إلزام ابن تيمية للفلاسفة بقولهم بجواز التسلسل في الأثار :

ألزم ابن تيمية الفلاسفة بموافقتهم لأهل السنة بجواز التسلسل في الأثار على بطلان مسألة قدم العالم فقال : (وإن قلتم إن التسلسل في الأثار جائز – وهو قولكم- بطل إستدلالكم بهذه الحجة على قدم شيء من العالم ، فإنها لا تدل على قدم شيء بعينه من العالم ، وإنما تدل على وجوب دوام كون الرب فاعلاً)[159] ، أى كون الرب خالقاً خلقاً من من بعد خلق وهَلُمَّ جرا، فهذا لا يعنى قدم شيء من ذلك بعينه

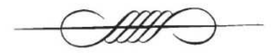
---

[158] – راجع شرح الأصبهانية ص 169 –171 ، ص ،182 ط. دار المنهاج

[159] - درء التعارض 325/1 ط . الفضيلة

ولكن يعنى أن الرب متصف بإستمرار الفعل وأنه لم يكن معطلاً عن الفعل (فيقال لكم حينئذٍ لم لا يجوز أن تكون الأفلاك أو كل ما يقدر موجوداً في العالم ، أو كل ما يحدثه الله موقوفاً على حادث بعد حادث ، ويكون مجموع العالم الموجود الأن كالشخص الواحد من الأشخاص الحادثة ؟)[160] أى أنه كما أن تسلسل الأثار في الأعيان خلقاً من بعد خلق جائز فلما لم تعتبروا العالم الموجود كتلك الأعيان وأن العالم تسلسل من بعد أخر ، وبالتالي لا يكون شيء في العالم قديماً ، وبالتالي الأفلاك التى زعموا أنها أزلية زعم باطل ، لجواز أن يكون حدوث الأفلاك موقوف على حوادث قبله ، وقد أشاد ابن تيمية بكلام للأثير الأبهري أبطل به حجة هؤلاء الفلاسفة في قدم العالم ، فينقل كلام الأبهري (ثم قالوا : إن الباري تعالى يستلزم جملة ما يتوقف عليه وجود العالم ، فيلزم من دوام أزلية العالم ، وهو ممتنع ، لإحتمال أن يكون له إرادات حادثة ، كل واحدة منها تستند إلى الأخرى ثم تنتهى في جانب النزول إلى إرادة تقتضي حدوث العالم ، فيلزم حدوثه) .

ثم يعلق ابن تيمية على كلامه قائلاً : (فهذا أصح في العقل والشرع ، أما الشرع فإن هذا فيه قول بحدوث كل ما سوى الله ..وأما العقل ..فإنه ليس فيه إلا الواجب مستلزم لأثاره شيئاً بعد شيء .. وقول الأبهري يقتضي أن يكون الله هو رب العالمين ، وهو محدث لكل شيء مما يقوم به من الأفعال المتعاقبة)[161]



[160] - المصدر السابق 326/1

[161] - درء التعارض 344/1-345 ط. الفضيلة

الفصل الثاني

خلق العالم عند المتكلمين وموقف ابن تيمية

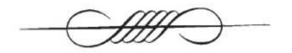
✧الموقف العام للمتكلمين من خلق العالم :

يُجمع المتكلمون على أن العالم محدث سواء فى ذلك المعتزلة والأشعرية والماتريدية وغيرهم ، إلا أن المعتزلة فرقوا بين الوجود والماهية ، وقالوا إن الماهية تسبق الوجود وإن المعدوم ذات وشىء كالقاضي عبد الجبار وهو أحد القائلين بشيئية المعدوم، وقد اتهمهم خصومهم كأبي منصور الماتريدي والأسفراييني الأشعري بسبب هذا بأنهم من القائلين بقدم العالم ، ويمكن القول على نحو ما بأنهم لم يتخلصوا من تأثير أرسطو وأفلاطون ، على الرغم من أن هذه الفكرة تعارض الأصل المعتزلي بعدم تعدد القدماء ، ويحاول الدكتور النشار في كتابه نشأة الفكر الفلسفي أن يقدم تفسيراً لجنوح بعض المعتزلة إلى القول بشيئية المعدوم أنه مجرد إرضاء الطموح والرغبة العقلية في خوض مسائل من دقيق الكلام ، دفعتهم إلى محاولة تصور الأشياء قبل أن تتصف بالوجود ، وتتحقق في عالم الواقع ، معتمدين على منهجهم العقلي القاصر الذى ينظر إلى المسائل من نظرة واحدة[162] ، وقد ذكر الأمدي أن بعض المعتزلة أحس بخطورة هذه الفكرة فقال : بأنا نسمى المعدوم شيئاً من حيث هو معلوم فقط ، والشيئية تسمية لفظية بحتة ، ويرى أن ذلك رجوع تام عن فكرة المعدوم

---

[162] – راجع نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام (1/469) ، د/ على سامي النشار ، ط. دار السلام

الإعتزلية[163]، وعلى كل حال فالوسط الكلامي بشكل عام يرفض الفكرة الفلسفية القائلة بقدم العالم ، لذا فقد تعددت الجهود الكلامية لإبطال قول الفلاسفة بقدم العالم ، كجهود الأمدي والرازي وبراهينهم الدالة على حدوث العالم ، إلا أن شيخ الإسلام ابن تيمية ضعّف أدلتهما وأدلة غيرهم من المتكلمين على حدوث العالم ، ولذا أخطأ البعض وفهم موقفه هذا على أنه قول بقدم العالم ، وذلك إما لعدم فهم موقف ابن تيمية أو عدم الإطلاع بشكل كافٍ على كتبه ، حيث كتبه واضحة كل الوضوح فى هذه المسألة مبينةً اعتقاده ان العالم مُحدَث أحدثه الله تعالى ، وابن تيمية إن كان يتفق مع المتكلمين في هذه الفكرة العامة إلا أنه نقد براهينهم الدالة على حدوث العالم ، وفى الواقع هذا يرجع إلى أنهم لم يتبعوا الطريقة الشرعية الدالة على حدوث العالم وقالوا ببراهين عقلية إلتزموا من أجلها عقائد فاسدة كنفي العلو والإستواء بزعم أنه يلزم منه التحيز وغيرها من البراهين الفاسدة لا على مستوى العقيدة فقط ، بل أيضاً على مستوى الفكر حتى أنهم يضعفون أدلة بعضهم البعض ، فتجد الأمدى ينقد براهين الرازي ، وياليته نقدها ليرجع إلى الطريقة الشرعية ولكنه نقضها براهين هى أضعف من ببراهين الرازي كما سيأتي معنا إن شاء الله .



[163] - الأمدي وأراؤه الكلامية ، ص ، 390 ، ط. دار السلام

✧حجج الرازي في الأربعين على حدوث العالم ونقد ابن تيمية لها :

أولا : حجة الحركة والسكون

تقول هذه الحجة أنه لو كانت الأجسام قديمة لكانت إما متحركة وإما ساكنة ، والأول يستلزم حوادث لا أول لها ، واحتج على انتفاء ذلك بأن ماهية الحركة تقتضي المسبوقية بالغير وماهية الأزل تنفيها ، فإمتنعت أزلية الحركة .

وهذه الحجة في الواقع هى تطوير لحجة المتكلمين التى ذكرناها فيما سبق بأن الجسم لا يخلو من الحوادث ، وما لا يخلو من الحوادث فهو حادث ويضربون لذلك مثلاً بـ (الحركة والسكون)، فهما حادثان والجسم لا ينفك عنهما [164].

والرازي يسمى هذه الحجة بـ الحجة المشهورة أو الطريقة المبسوطة المشهورة ، فبإبطال أول إحتمال وهو (الحركة) تنتفي أزلية الجسم .

واعتبر الرازي أن الحركة يستحيل أن تكون أزلية ، لأن معنى الحركة هو الإنتقال من حالة إلى أخرى ، وهذا يقتضي وفق كلامه أنها مسبوقة بالغير ، والأزل عبارة عن نفي المسبوقية بالغير ، فالجمع بين الحركة والأزل مستحيل ، ويذكر ابن تيمية أن أبو الفداء الأرموي اعترض على هذا القول وقال : (كون ماهية الحركة مركبة من جزء سابق وجزء لاحق لا ينافي دوامها في ضمن أفرادها المتعاقبة لا إلى أول ، وهو المعنى بكونها بكونها أزلية)[165].

---

[164] – فخر الدين الرازي وأراؤه الكلامية ، محمد صالح الزركان ، ص 360 ، دار الفكر

[165] - درء التعارض 539/1 ط . الفضيلة

ويشرح ابن تيمية هذا الإعتراض فيقول (قلت: ونكتة هذا الإعتراض أن يُقال : إن المستدل قال : ماهية الحركة تقتضي أن تكون مسبوقة بالغير ، فهل المراد أن تكون الحركة مسبوقة بما ليس بحركة أو أن يكون بعض أجزائها سابقاً لبعض ؟ أما الأول فباطل)[166]، حيث قد تتسلسل الحوادث في الحركة فتكون حركة مسبوقة بحركة وهذا هو التسلسل في الأثار الذى نفوه ، ولذلك نفي ابن تيمية أن يكون هذا مراده وقال : (ولكن لا يصلح أن يريد إلا الثاني ، وهو أن ماهيتها تقتضي تقديم بعض أجزائها على بعض فحينئذٍ فقد منعوه المقدمة الثانية وهى قوله " إن ماهية الأزل تنفي ذلك " وقالوا لا نسلم أن ما كان كذلك لا يكون أزلياً)[167].

وبالتالي كلام الأرموي غرضه أن كون الحركة تقتضي أن يكون بعضها متقدم على بعض لا يمنع وجود مالا انقضاء له من الحركات ، وبالتالي يمكن تقدير حركات وأزمنة لا ابتداء لها .

أما الشق الثاني من الدليل وهو السكون اعتبره الرازي غير أزلي ، وبنى ذلك على مقدمتين : الأولى أن السكون صفة موجودة ، والثانية أن السكون لو كان قديماً لإمتنع زواله ، أما مسألة أن السكون صفة وجودية فقد قال به الأمدي ثم تراجع عنه في كتابه غاية المرام وعارض من فسروه بأنه معنى وجودي ويبطل على أساس ذلك حجة الحركة والسكون ، وقد نقل ابن تيمية إعتراض الأرموي على كون

---

166 – المصدر السابق.

167 - المصدر السابق.

السكون وجودياً ، وقد دافع الرازي عن قوله هذا بـ(والسكون هو الحصول في حيز مسبوقاً بالحصول فيه ، فإختلافهما إنما هو بالمسبوقية بالغير ، وإنها وصف عرضي لا يمنع إتحاد الماهية ، فيلزم كونهما وجوديين)[168]، ويرى ابن تيمية أن هذا فيه نظر ، يقول بعد سلسلة من المعارضات الطويلة[169] : (فإنا نعلم بالحس أن الحركة أمر وجودي ، كما نعلم أن الحياة والعلم والقدرة والسمع والبصر أمر وجودي ، وأما كون ما يقابل ذلك هو ضد ما ينافيها أو عدمها عن محلها فهذا فيه نظر ، ولهذا تنازع العقلاء في هذا دون الأول ، وكثير من النزاع في ذلك يكون لفظياً ، فإنه قد يكون عدم الشيء مستلزماً لأمر وجودي ، مثل الحياة مثلاً، فإن عدم حياة البدن مثلاً مستلزم لأعراض وجودية ، والناس تنازعوا في الموت : هل هو عدي أو وجودي ؟ ومن قال أنه وجودي إحتج بقوله تعالى ﴿ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ ﴾ [الملك : 2] أخبر أنه خلق الموت كما خلق الحياة ومنازعه يقول : العدم طارىء يخلق كما يخلق الوجود ، أو يقول الموت المخلوق هو الأمور الوجودية اللازمة لعدم الحياة ، وحينئذٍ فالنزاع لفظي ، وكذلك تنازعوا في الظلمة هل هى وجودية أو عدمية ؟ ..ومن قال إنها وجودية يحتج بقوله تعالى ﴿ وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَٰتِ وَٱلنُّورَ ﴾ [الأنعام : 1] والأخر يقول ..عدم النور مستلزم لأمور وجودية ، هى الظلمة المجعولة ، وكون السكون وجودياً أبعد من كون الموت والظلمة ونحو ذلك وجودياً) .

---

[168] – نقلاً عن درء التعارض 1/ 611 ، ط. الفضيلة

[169] - درء التعارض 1/617-618 ط . الفضيلة

لكن من أثبت أن السكون أمر وجودي مثل الحركة ، فإذا قال أن السكون يتجدد شيئاً فشيئاً كالحركة يكون دليل السكون كدليل الحركة في تقدير سكون لا أول له كما قدرت الحركة حركة لا أول لها .

ثانياً: حجة تناهي أجسام العالم

الرازي يقول : (البرهان الثاني : كل جسم متناهي القدر ، وكل متناهي القدر محدث) هذه الحجة تقوم على أن أجسام العالم متناهية ، لأن نصفها أقل من كلها وكل ما كان أقل من غيره فهو متناه ،ويضرب مثالاُ على ذلك في كتابه المطالب العالية بالحركة والسكون ، فيعتبر الحركات الماضية قابلة للزيادة والنقصان وعنده كل ما كان كذلك فهو متناه ، ويثبت زيادة الحركات ونقصانها بقوله أنه إذا أخذ اليوم مع ليلته شيئاً واحداً لاشك أنه ينقسم إلى ليل ونهار ، فيكون عدد مجموع الأيام في الشهر ضعف عدد الليالي، وكلما حدث يوم تزداد الجملة الماضية بيوم واحد فكان المجموع الحاصل قبل هذا اليوم أنقص من المجموع الحاصل بعد حصول هذا اليوم ، فكل عدد ناقص هو متناه ثم إن الزائد إنما زاد على ذلك الناقص المتناهي بعدد متناه والزائد على العدد المتناهى بعدد متناهي متناهياً ، فالأحوال الماضية متناهية وكل متناه حادث فالعالم حادث ويرى الزركان (أن مبدأ التناهي المستند إلى الزيادة والنقصان مبدأ قلق عند

الرازي يستعمله أحياناً ويرفضه أحياناً أخرى)[170] ، فقد سبق أن رفضه فى كتابه المحصل .

ثالثاً : حجية إختصاص الأجسام بالحيز

قال الرازي (البرهان الثالث : لو كان الجسم أزلياً لكان في الأزل مختصاً بحيز معين ، لأن كل موجود مشار إليه حساً بأنه هنا أو هناك يجب كونه كذلك ، والأزلى يمتنع زواله لما تقدم فامتنعت الحركة عليه وقد ثبت جوازها)[171] .

يريد الرازي أن يثبت أن الجسم لا يخلو عن الأكوان ، والكون هو حصول الجسم في الحيز وهو أمر زائد على ذاته ، وأن الأجسام لا تنفك عن الأكوان ، فالجسم مادام جسماً فإنه يجب أن يكون حاصلاً في حيز معين ، ثم يثبت أن حصوله في الحيز المعين زائد عليه ، كان ذلك دليلاً عنده أن الجسم لا ينفك عن الأكوان ، والأكوان حادثة ، لأن كل كون فإنه يصح عليه العدم .

والتالى الجسم الأزلى عند الرازي يختص بحيز معين لا ينتقل إلى غيره لأنه لا تجوز عليه الحركة وإلا لإمتنع أن يكون أزلياً ، وهذا ما رفضه الأرموي وقال بأن المشار إليه هنا أو هناك لا يستلزم حيزاً معيناً يمنع إنتقاله عنه ، غاية ما يقال أنه لابد له من حيز ، أما كون الحيز واحد في جميع الأوقات فلا ، وقد قال بمثله ابن تيمية

---

[170] - فخر الدين الرازي وأراؤه الكلامية ، محمد صالح الزركان ، ص 364 ، دار الفكر

[171] - نقلاً عن درء التعارض 10/2 ، ط. الفضيلة

بكون الأزلى قد يكون في حيز وفى وقت أخر فى حيز أخر قائلاً أن الأزلى ليس شيئاً معيناً حتى يطلب له حيز.[172]

رابعا : حجية إمكان ما سوى الله

يتلخص هذا البرهان في أن كل ما سوى الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ ممكن ، وكل ممكن مفتقر إلى المؤثر ، والإفتقار لا يخرج من أن يكون حال الحدوث أو حال العدم أو حال البقاء ، إلا أن حال البقاء مستحيل ، إذ الباقي لو استند إلى المؤثر كان تحصيل حاصل وإيجاداً للوجود ، وبالتالي لا يتحقق الإفتقار إلا في حال الحدوث أو حال العدم ، وعلى التقديرين يكون الممكن محدَثاً ، فما سوى الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ مُحدَث ، ويعلق الزركان على مسألة استحالة الموجود فيقول (ثم إن ما قاله الفخر الرازي من إستحالة إيجاد الموجود قول يستحق المناقشة والتأمل ، لأن الموجود قد يخلق أحياناً وذلك بطريقة الخلق المستمر، بمعنى حفظ الله تعالى للعالم وعنايته المستمرة به)[173] ويعلق ابن تيمية أنه لا منافاة أن يكون كل من الإمكان والحدوث دليلاً على الإفتقار إلى المؤثر ، ولكنه يطرح سؤالاً عليه نزاع (أن المُحدَث المخلوق هل إفتقاره إلى الخالق المُحدِث وقت الإحداث فقط أو هو دائم مفتقر إليه) ثم يجيب قائلاً (ولكن نحن نقرر أن كل ما سوى الواجب هو محدَث وأن التأثير لا يكون

---

[172] - درء التعارض 12/2 ، ط. الفضيلة

[173] –فخر الدين الرازي وأراؤه الكلامية ، محمد صالح الزركان ، ص 363 ، دار الفكر

إلا في حادث وأن الحدوث والإمكان متلازمان وهو قول جمهور العقلاء من أهل الملل والفلسفة)[174] ، يقرر ذلك ابن تيمية رداً على أهل الكلام المتأثرين بالجهم وأبي الهذيل الذين يقولون أنه لا يُفتقر إليه إلا في حال الإحداث لا في البقاء .

خامساً : حجية حدوث الأجسام

قال الرازي في البرهان الخامس (لو كان الجسم قديماً لكان قدمه إما أن يكون عين كونه جسماً، وإما مغايراً لكونه جسماً ، والقسمان باطلان ، فبطل القول بكون الجسم قديماً ، وإنما قلنا : أنه لا يجوز أن يكون قدم الجسم عين كونه جسماً ، لأنه لو كان كذلك لكان العلم بكونه جسماًعلماً بكونه قديماً فكما أن العلم بكونه جسماً ضروري، لزم أن يكون العلم بكونه قديماً ضرورياًولما بطل ذلك فسد هذا القسم ، وإنما قلنا : أنه لا يجوز أن يكون قدم الجسم زائداً على كونه جسماً، لأن ذلك الزائد إن كان قديماً لزم أن يكون قدمه زائداً عليه ولزم التسلسل)[175].

يعتمد الرازي في هذه الحجة لنفي قدم العالم بحدوث الأجسام ، وهذا البرهان يدور حول مسألة القدم كصفة للرب ، فهل صفة القدم زائدة على الذات أم لا ؟ الذين قالوا أنها ليست صفة زائدة على الذات كالأشعرية في أحد القولين ، أما الذين قالوا أنها زائدة على الذات قالوا هو" قديم بقدم" ، وقد استدل الرازي بهذه الفكرة على

---

[174] - درء التعارض 14/2 ، ط. الفضيلة

[175] - نقلاً عن درء التعارض 19/2 ، ط. الفضيلة

حدوث الأجسام ، ومن ثم حدوث العالم ، فأوضح أن واجب الوجود لا بد وأن يكون قديماً، وبناء عليه يكون الجسم قديم ، إما القدم غير زائدة على الذات يكون عين القدم هو عين الذات أى عين الجسم ، وهذا باطل ، وإما القدم زائد على الذات وبالتالي كونه صفة لواجب الوجود يستلزم أن تكون قديمة ، ويكون قدمها صفة لها أيضاً، وهكذا ، مما يفضي إلى التسلسل .

وقد علّق ابن تيمية عليه قائلاً (وعلى كل تقدير فالإستدلال على حدوث الأجسام بهذه الحجة في غاية الضعف، كما اعترفوا هم بذلك، إن ما ذكروه يُوجب أن لا يكون في الوجود شيء قديم سواء قدر أنه جسم أو غير جسم)[176].

لأنهم على المعنى الأول بتقدير صفة القدم غير زائدة على الذات جعلوا عين القدم هو عين الرب ، وهذا ممتنع لأن الصفة غير الموصوف على ما فصلناه سابقاً ، وأما على المعنى الثاني بتقدير صفة القدم زائدة على الذات يلزم التسلسل ، وبالتالي لا يوجد وفق هذا الكلام شيء قديم أصلاً ، ويبين الزركان أن (مثل هذه الأبحاث فيها من العبث أكثر مما فيها من الجد وهي إلى المماحكات اللفظية أقرب)[177] ، ويوضح ابن تيمية أن النزاع في هذه المسألة اعتباري لفظي ثم يوضح الحق فيها فيقول : (وحقيقة الأمر أى النزاع في هذه المسألة إعتباري لفظي ..وهو متعلق بمسائل الصفات هل هي زائدة على الذات أم لا ؟ وحقيقة الأمر : أن الذات إن أريد بها الذات الموجودة في

---

[176] - **درء التعارض 21/2 ، ط. الفضيلة**

[177] - **فخر الدين الرازي وأراؤه الكلامية ، محمد صالح الزركان ، ص 292 ، دار الفكر**

الخارج تلك مستلزمة لصفاتها يمتنع وجودها بدون تلك الصفات ، وإذا قدر عدم اللازم لزم عدم الملزوم ، فلا يمكن فرض الذات الموجودة في الخارج منفكة عن لوازمها حتى يُقال : هي زائدة أو ليس زائدة ، ولكن يقدر ذلك تقديراً في الذهن وهو القسم الثاني ، فإذا أريد بالذات ما يقدر في النفس مجرداً عن الصفات فلا ريب أن الصفات زائدة على هذه الذات المنفردة في النفس ، ومن قال من متكلمة أهل السنة "أن الصفات زائدة" على الذات فتحقيق قوله إنها زائدة على ما أثبته المتنازعون من الذات ، فإنهم أثبتوا ذات مجردة عن الصفات ، ونحن نثبت صفاتها ، زائدة على ما أثبتوه هم ، لا أن نجعل في الخارج ذاتاً قائمة بنفسها ونجعل الصفات زائدة عليها)[178]

✧إضطراب الرازي في مسألة حدوث العالم :

الرازي في أغلب كتبه الكلامية والفلسفية يقرر ما قرره المتكلمون من القول بحدوث العالم مستعملاً نفس حججهم ، إلا أنه في أخر كتبه المطالب العالية كان له موقفاً جديداً ، وفي ذلك يقول الزركان (والملاحظ أن في أقوال الرازي في هذا الكتاب ، أثراً من أفلاطون ، وذلك حين يقول أن مادة العالم كانت ظلمانية ، فإذا خلق الله النور خرجت من ظلمتها ، ومعنى هذا بعبارة أخرى أن المادة كانت في حالة فوضى فنسقها الله وأودع فيها النظام ، وجلى أيضاً أن ملامح مذهب الرازي في المطالب العالية قريبة من ملامح مذهب ابن رشد من حيث الإعراض عن طريق المتكلمين)[179]، فهو

---

[178] - درء التعارض 140/2 ط. الفضيلة

[179] - فخر الدين الرازي وأراؤه الكلامية ، محمد صالح الزركان ، ص 367-368 ، دار الفكر

في أخر كتبه المطالب العالية يقول بخلق العالم عن المادة القديمة، وعامة فكرة الخلق من المادة القديمة التي قالها في أخر كتبه مخالفة لما قاله من قبل سواء في كتبه (أسرار التنزيل) أو في التفسير الصغير من أن الخلق كان من العدم ، ولذلك يعتبر بعض الباحثين أن المطالب العالية أخر كتب الرازي كانت نكسة أصابت أراء الرازي سواء في قوله بخلق العالم عن المادة القديمة أو بما أظهره من ميله الشديد نحو علم النجوم والسحر وتأثير الأرواح الفلكية والإنسانية .

✧نقد ابن تيمية لحجة الأمدي على حدوث العالم :

لم يكن ابن تيمية أول من نقد براهين الرازي الدالة على حدوث العالم ، بل سبقه إلى ذلك كلاً من الأمدي والأرموي ، ولكن الأمدي وإن كان نقض هذه البراهين إلا أنه استدل على حدوث العالم بما هو أضعف من براهين الرازي ، ومثالاً على ذلك فالأمدي في معرض اثباته لحدوث العالم اتخذ من إثبات حدوث الأجسام وسيلة إلى ذلك ، وإعتمد على دليل مبني على مقدمتين :

الأولى : أن الأعراض جميعها ممتنعة البقاء ، وخلاصة قولهم في ذلك أن الرب لا يمكن أن يفني شيئاً من الأجسام والأعراض بل طريق فناءها أنه لا يخلق الأعراض التي تحتاج إلى تجديد وإحداث دائماً، وإذا لم يحدثها عدمت الأجسام وفنيت بأنفسها ، لأنه لا وجود لها إلا بالأعراض ، ويعلق ابن تيمية على هذا قائلاً " ومثل هذا الكلام لو قاله الصبيان لضحك منهم " .[180]

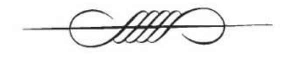
---

[180] - درء التعارض 311/2 ط. الفضيلة

الثانية : وجوب تناهي الحوادث لإمتناع حوادث لا أول لها عند الأمدي ، وقد سبق الكلام عن حوادث لا أول لها .

ويرى ابن تيمية أن هذا الدليل ضعيف فيقول (وهذا الدليل أضعف بكثير مما ذكره الرازي ولهذا لم يعرف الرازي على هذا لضعفه واستدل بدليل الحركة والسكون)[181] .

ويرى الدكتور حسن الشافعي في اطروحته عن الأمدي أنه قد تراجع عن الإستدلال بهذا الدليل ، وأن الأمدي قد إعتمد على هذا الدليل في كتابه أبكار الأفكار قبل تأليفه غاية المرام الذى وجه فيه إلى هذا الدليل انتقاداته [182] .



[181] – المصدر السابق .

[182] – الأمدي وأراؤه الكلامية ، ص 405 .

الباب الرابع

أدلة إثبات الصانع عند المتكلمين والفلاسفة المنتسبين للإسلام
وموقف شيخ الإسلام ابن تيمية

الفصل الأول : طرق إثبات الصانع عند الرازي وموقف ابن تيمية .

الفصل الثاني : طرق إثبات الصانع عند ابن سينا وموقف ابن تيمية.

الفصل الثالث : طرق إثبات الصانع عند الأمدي وموقف ابن تيمية .

الفصل الرابع : طرق إثبات الصانع عند ابن رشد وموقف ابن تيمية.

الفصل الأول

طرق إثبات الصانع عند الرازي وموقف ابن تيمية

✧مسألة النظر والإستدلال بين الرازي وشيخ الإسلام ابن تيمية :

يرى الرازي أن النظر والإستدلال على وجود الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ واجب على المكلف القادر على الإستدلال والنظر ، ويؤكد على وجوب النظر بإيجاب الشرع حيث يرى أن الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ أمرنا بالتفكير والنظر والتدبر في آياته والإستدلال بها على وجوده وربوبيته وألوهيته[183]، وهو ما يرفضه شيخ الإسلام ابن تيمية ويرى أنه قول لا يستقيم مع قول أهل السنة الذين يرون أن أول واجب على المكلف هو الشهادتان إذا كان لم يتلفظ بهما ، ولا يشترطون تجديد القول إذا كان قد سبق له من قبل ، كما يؤكد ابن تيمية على أن النظر والإستدلال بالمفهوم المنطقي الذي قال به الفلاسفة والمتكلمون هو بدعة يؤدي إلى استدلالات باطلة في معظم نتائجها ، فيقول ابن تيمية في كتاب النبوات عن المتكلمين (فجعلوا أصل العلم بالخالق هو الإستدلال على ذلك بحدوث الأجسام بأنها مستلزمة للأعراض فلا يخلو عنها ثم استدلوا على حدوث الأعراض ، قالوا نثبت أن الأجسام مستلزمة للحوادث لا يخلوا عنها فلا تكون مثلها ، ثم كثير منهم قالوا : مالم يخل من الحوادث أو مالم يسبق الحوادث فهو حادث

---

183 – موقف شيخ الإسلام ابن تيمية من الفخر الرازي في الإلهيات ، إبتسام أحمد محمد جمال ، ص 71، رسالة مطبوعة على الحاسب الألي لنيل درجة الدكتوراة من جامعة أم القرى .

وظن أن هذه مقدمة بديهية معلومة بالضرورة لا يطلب عليها دليل .. وهذا الإستدلال وإن أوصلهم إلى إثبات واجب الوجود إلا أنه يلزمهم القول بتعطيل بعض الصفات الإلهية ، لأن الحوادث على مذهبهم لها أول)[184] .

✧طرق الرازي في إثبات الصانع وتعقيب ابن تيمية :

سلك أبو عبد الله الرازي طريق المتكلمين في إثبات الصانع عن طريق أربع طرق وهى (حدوث الذوات – إمكان الذوات – حدوث الصفات – إمكان الصفات) ، ثم أضاف طريقة خامسة وهي طريقة (الإحكام والإتقان) وذلك في كتابه نهاية العقول ، ويرى الزركان أن الرازي هو صاحب تقسيم أدلة وجود الله بالنظر إلى إمكان الأجسام وحدوثها وإمكان الأعراض وحدوثها ، وذلك لعدم وجود من سبقه إلى هذا التقسيم[185] .

أولا : حدوث الذوات

وهو دليل الجوهر الفرد في الواقع ، وهو مبناه على أن العالم مؤلف من الجواهر والأعراض ، وأن الأعراض حادثة ، فالجواهر التي لا تنفك عنها حادثة ، لأنها لا تسبقها فالكل حادث ، والحادث لابد له من مُحدِث ، وهذه المقدمة لم يذكرها الرازي بل بدأ مباشرة من مقدمة أن الجسم لا يخلو من الحوادث كالحركة والسكون ومالا

---

[184] – النبوات ، ص 39– 41 ، ابن تيمية ، المطبعة السلفية بالقاهرة –1386هـ

[185] - فخر الدين الرازي وأراؤه الكلامية ، محمد صالح الزركان ، ص188 ، دار الفكر

يخلو من الحوادث فهو حادث ، ويعلق ابن تيمية على هذا معتبراً أن فكرة الحادث لابد له محدث (أعرف وأبده في العقول من أن تحتاج إلى بيان) [186] ، ولكن مشكلة المتكلمين أنهم مع تلك المقدمات البديهية قد (طوّلوا وداروا بالعقول دورة تُبعِد على العقول معرفة الله تعالى والإقرار بثبوته ، وقد يحصل لها في تلك الدورة من الأفات ما يقطعها عن المقصود)[187]، لأنهم إلتزموا في تلك البراهين إلتزامات فاسدة من جحد صفات الله وأفعاله القائمة به كما سبق أن أوضحنا .

ثانيا : إمكان الذوات

أشار إلى هذه الطريقة الفخر الرازي في نهاية العقول ، قال ابن تيمية: (قال الرازي : المسلك الثاني : الإستدلال بإمكان الأجسام على وجود الصانع سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ ، وهو عمدة الفلاسفة ، قالوا : الأجسام ممكنة وكل ممكن لابد له من مؤثر) [188]. أى أن كل موجود يقبل العدم فإن الوجود والعدم بالنسبة لماهيته على السوية ، وبالتالي فإن الممكن المتساوي في نسبة الوجود والعدم لا يترجح إحد طرفيه على الأخر إلا بمرجح وهو عندهم الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ ، إلا أن هذا الدليل لا يخلص لهم إلا بإبطال كل من الدور والتسلسل على ما سبق وصلناه في كلامنا عن التسلسل ، وقد قال الرازي أن الإستدلال بهذا الدليل هو العمدة عند الفلاسفة ، ويخالفه في هذا التعميم ابن تيمية

---

186 - درء التعارض 56/2 ط. الفضيلة.

187 – المصدر السابق

188 – درء التعارض 57/2 ط. الفضيلة

حيث يرى أنها طريقة ابن سينا فقط ، فيقول (قلت : وهذه الطريقة هى طريقة ابن سينا وأمثاله من الفلاسفة وليست طريقة أرسطو والقدماء من الفلاسفة)[189].

وكلام ابن تيمية في هذا صحيح حيث أن من يقرأ الإشارات والتنبيهات أو النجاة لابن سينا ، سوف يدرك أن ما يتحدث عنه الرازي هنا هو نفس الدليل الذى إرتضاه ابن سينا ، وسوف نناقش دليل ابن سينا عند كلامنا عن أدلته في إثبات الصانع .

ثالثاً : إمكان الصفات

قال ابن تيمية : (قال – أى الفخر الرازي في نهاية العقول- المسلك الثالث : الإستدلال بإمكان الصفات على وجود الصانع سواء كانت الأجسام واجبة وقديمة أو ممكنة وحادثة ، وتقريره أن يُقال إختصاص كل جسم بما له من الصفات : إما أن يكون لجسميته أو لما يكون حالاً في الجسمية أو لما يكون محلاً لها ، أو لما يكون حالاً بها ولا محلاً لها)[190].

وهذا الدليل مبنى على ثلاث مقدمات :

المقدمة الأولى : الأجسام متساوية في تمام الماهية .

المقدمة الثانية : وهى أن الأجسام لما كانت مثماثلة في ذواتها وحقائقها وجب أن يصح على كل واحد منها ما صح على الأخر .

المقدمة الثالثة : وهى أن كل جسم يوجد فلابد له من حيز معين ، وشكل معين ،

---

[189] - المصدر السابق

[190] - درء التعارض 2/58 ط. الفضيلة

فإختصاص كل واحد من الأجسام بصفته المعينة لابد وأن يكون من الجائزات ولابد للجائز من مرجح ومخصص ، فثبت بهذا افتقار جميع الأجسام في أحيازها وصفاتها إلى مخصص ومرجح ، ثم ذلك المرجح إن كان جسماً افتقر هو أيضاً في حيزه المعين وشكله المعين وصفته المعينة إلى مخصص ومرجح ، ثم ذلك المرجح يحتاج لمرجح ومخصص أخر وهكذا وذلك يفضي إلى التسلسل وهو محال ، ثبت إفتقار جميع الأجسام في جميع صفاتها إلى موجود ليس بجسم ولا جسماني وهو واجب الوجود لذاته .[191]

ويرفض ابن تيمية هذا الدليل قائلاً : (وهذا هو القول بتماثل الأجسام وإن تخصيص بعضها بالصفات دون بعض يفتقر إلى مخصص ، والقول بتماثل الأجسام في غاية الفساد ، والرازي نفسه قد بين بطلان ذلك في غير موضع)[192].

وهذا كلام صحيح حيث رفض الرازي القول بتماثل الأجسام في كتابه المباحث المشرقية وانتقد القائلين بها .

وكذلك نقد ابن تيمية إعتبار الرازي أن محل الصفة غير الموصوف ، حيث قرر الرازي أن المعقول من الجسمية الإمتداد في الجهات ، فمحله لابد أن له ذهاب في الجهات ، وهذا الكلام لم يقبله ابن تيمية وقرر أن محل الصفة هو الموصوف ، فقرر أن (محل الإمتداد في الجهات هو الممتد في الجهات ،كما أن محل التحيز هو المتحيز ،

---

[191] - **موقف شيخ الإسلام ابن تيمية من الفخر الرازي في الإلهيات ، إبتسام أحمد محمد جمال ، ص 153، رسالة مطبوعة على الحاسب الألي لنيل درجة الدكتوراة من جامعة أم القرى**

[192] - **درء التعارض 58/2 ط. الفضيلة**

ومحل الطول والعرض والعمق هو الطويل العريض العميق، ومحل المقدار هو المقدر، وكذلك محل الحياة والعلم والقدرة هو الحي العليم القدير، وكذلك محل السواد والبياض هو الأسود والأبيض، وهذا في كل ما يوصف بصفة فمحل الصفة هو الموصوف)[193].

رابعاً : حدوث الصفات

قال الرازي في نهاية العقول (المسلك الرابع : الإستدلال بحدوث الصفات والأعراض على وجود الصانع تعالى، مثل صيرورة النطفة المتشابهة الأجزاء إنساناً، فإذا كانت تلك التركيبات أعراضاً حادثة، والعبد غير قادر عليها، فلابد من فاعل أخر، ثم من ادعى العلم بأن حاجة المحدَث إلى الفاعل ضروري ادعى الضرورة هنا، ومن استدل على ذلك بالإمكان أو بالقياس على حدوث الذوات، فكذلك يقول أيضاً في حدوث الصفات)[194]، فالرازي يرى أن كل محدَث لابد له من مُحدِث مختار بالقصد والإرادة، فالأجسام متماثلة في الجسمية مختلفة في الأعراض القائمة بها، وهذا الإختلاف يؤكد أن محدثه فاعل بالإختيار والقصد لا بالإيجاب والطبع لأنه لو كان بالإيجاب والطبع لتماثلت الأعراض لتماثل الأجسام[195].

يقول ابن تيمية : (هذه الطريقة جزء من الطريقة المذكورة في القرآن، وهي التي

---

[193] - درء التعارض 2/61 ط. الفضيلة

[194] نقلاً عن درء التعارض 2/62 ط. الفضيلة

[195] - موقف شيخ الإسلام ابن تيمية من الفخر الرازي في الإلهيات، ص 138-139

جاءت بها الرسل ، وكان عليها سلف الأمة وأئمتها وجماهير العقلاء من الأدميين ، إن الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ يذكر في أياته ما يحدثه في العالم من السحاب والمطر والنبات والحيوان ، وغير ذلك من الحوادث ، ويذكر في أياته خلق السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار ونحو ذلك)[196].

والواقع أن مشكلة الرازي في هذا الدليل أنه لم يستدل بنفس الحدوث والايجاد للإنسان من عدم على وجود المُحدِث الخالق ، وإنما استدل بتغير الصفات وتحولها من حال إلى حال بناء على الجوهر الفرد مع أن الرازي متوقف أصلاً في مسألة الجوهر الفرد ، وهذا الدليل ذكره الأشعري في رسائله إلى أهل الثغر وتكلم عن النطفة لابد لها من صانع يصنعها ، وهو كلام صحيح ، ولكن الخطأ في كونه سلك في الإستدلال على حدوث النطفة طريقة المعتزلة المعروفة في حدوث الأجسام ، والأشعري وإن كان يرى صحة طريقتهم إلا أنه اعتبر ان فيها تطويلاُ وشبهات ، وهكذا فالرازي في دليله ككل المتكلمين إذا إلتزموا الحق لا يخلو من أن يلبسوه بالباطل .

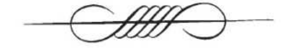
---

[196] – **المصدر السابق.**

خامساً: طريقة الإحكام والإتقان

قال الرازي : (الطريقة الخامسة : وهى عند التحقيق عائدة إلى الطرق الأربع وهي الإستدلال بما في العالم من الإحكام والإتقان على علم الفاعل ، والذي يدل على علم الفاعل هو بالدلالة على ذاته أولى)[197].

هذه هي أهم المسائل التي ذكرها الأشاعرة لإثبات الصانع وهي أفضل طريق الإستدلال عندهم ، وهي فطرية بديهية ، ويلاحظ أن شيخ الإسلام ابن تيمية سبق أن ذكر أن أعظم الطرق لإثبات الصانع طريقة القرآن التي تقوم على الإستدلال بذوات المحدثات والمخلوقات على خالقها ، قال تعالى : ﴿ أَمْ خُلِقُوا۟ مِنْ غَيْرِ شَىْءٍ أَمْ هُمُ ٱلْخَـٰلِقُونَ ﴾[198].



---

[197] - نقلاُ عن درء التعارض 65/2 ط. الفضيلة

[198] – الطور: ٣٥

الفصل الثاني

طرق إثبات الصانع عند ابن سينا وموقف ابن تيمية

✧التعريف بطريقة ابن سينا في الإستدلال على الصانع :

حرص ابن سينا على اتباع طريقة خاصة في الإستدلال على وجود الله سُبۡحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ أو واجب الوجود في عرفهم الفلسفي ، وهو في ذلك لم يتبع أرسطو أو أدلة المتكلمين ، فإعتمد على طريقة الإستدلال بالوجود المحض ، أى الوجود من حيث هو وجود ، بغض النظر عن الواقع المحسوس ، على أساس أن مجرد التصور الذهني للوجود يصل بنا إلى إثبات واجب الوجود من غير إلتفات إلى ما هو مشاهد ومحسوس من الموجودات .

ويمكن أن نُلَّخِصَ هذه الطريقة في الإستدلال على واجب الوجود في عدة نقاط :

الأولى : النظر إلى الوجود المحض والإقرار بوجوده .

الثانية : تقسيم الوجود إلى ممكن وواجب .

الثالثة : تعريف الواجب والممكن والتفريق بينهما .

الرابعة : وضع عدة فروض أو إحتمالات (حصر الوجود في الواجب / حصر الوجود في الممكن / كون الوجود فيه ما هو واجب وممكن).

الخامسة : بطلان الدور والتسلسل .

السادسة : الوصول إلى النتيجة ، وهى ضرورة واجب الوجود.

وقد ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية في غير موضع من درء تعارض العقل والنقل أن هذه الطريقة هى طريقة ابن سينا وليست طريقة أرسطو أو القدماء من الفلاسفة[199]،

ولكن هل كان ابن سينا هو أول من قال بهذا الدليل حقاً كما قال ابن تيمية ؟

الحقيقة أن هذا القول من ابن تيمية ليس دقيقاً ، على الرغم من أنه ليس أول من نسب هذه الطريقة إلى ابن سينا [200]، ولكن الواقع أن أول من سلك هذه الطريقة في الإستدلال على وجود الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ هو الفارابي ، وهذا الدليل قد وجد عنده في كثير من رسائله ومؤلفاته ولم يعرف عمن سبقه ، وابن سينا تابع للفارابي ومتفق معه على هذه الطريقة ، بل إنه يستعمل الألفاظ والتعابير التى استعملها الفارابي فهو عالة عليه ولا يمتاز عنه إلا في الشرح والبيان وتوضيح الفكرة ، إذن يبقى السؤال لماذا نسب ابن تيمية هذه الطريقة إلى ابن سينا ؟ ، هناك عدة إحتمالا ت :

- إما أن ابن تيمية لم يطلع على مؤلفات الفارابي بشكل جيد ، وكان إطلاعه على مؤلفات ابن سينا أكثر .

- إما أنه كان يقصد أن ابن سينا لم يكن مسبوقاً بهذا القول من الفلاسفة اليونانيين ولا يقصد المنتسبين إلى الإسلام.

- إما أنه قد تأثر في ذلك بقول ابن رشد عندما نسبها لابن سينا في كتابه التهافت .

---

[199] - راجع درء التعارض 2/57 ، 2/190 ط. الفضيلة

[200] -سبقه إلى ذلك ابن رشد الحفيد وإن كان قد إحتاط في نسبة هذه الطريقة إلى ابن سينا فقال في التهافت : وإنما أول من سلكها فيما وصلنا هو ابن سينا .

وأنا أرجح أنه نسبها إلى ابن سينا لأنه خالف الفارابي في تفصيلات ذلك الدليل حيث كان له مفهوم مختلف عن "الممكن " وكذلك إدخاله لنفي التسلسل فى هذا الدليل على ما سيأتي معنا .

بقى أن نقول أن دليل الفارابي وابن سينا هو في الواقع مستوحي من طريقة المتكلمين ، فالمتكلمون قسموا الوجود إلى قديم وحادث ، والحادث لابد له من مُحدث ، فما كان من الفارابي وابن سينا إلا أن قسما الوجود إلى (وجود واجب) و (وجود ممكن)، ثم قالوا بأن الممكن يحتاج إلى الواجب ، والفرق بين الطريقتين أن المتكلمين نظروا إلى الموجودات في حين أن الفلاسفة عدلوا عن قسمة الموجود إلى قسمة الوجود المحض قسمة عقلية ذهنية ، بغض النظر عن الموجودات الحقيقية .

وقد أشار إلى وجه الشبه كلاً من ابن رشد وابن تيمية ، فنجد ابن تيمية يصف طريقة ابن سينا بـ (التي سلخها من طريقة أهل الكلام الذين يحتجون بالمحدَث على المُحدِث)[201] ، وقال في موضع أخر (وهذا مما يبين أنه ركبها مما أخذه عن المعتزلة ومتكلمة الإسلام)[202] ، كما يوضح أنه وجد هذا الرأي أيضاً عند ابن رشد ، فيقول : (وهذا الذى ذكرته من أن ابن سينا أخذ هذه الطريقة عن المتكلمين رايته بعد ذلك قد ذكره ابن رشد الحفيد)[203].

---

[201] - درء التعارض 235/2 ط. الفضيلة

[202] - درء التعارض 3/ 620ط. الفضيلة

[203] - درء التعارض 3/ 621ط. الفضيلة

✧أوجه الإختلاف بين طريقة ابن سينا والفارابي :

يجب أن نشير إلى أن ابن سينا انفرد عن الفارابي وغيره من الفلاسفة في هذه الدليل في نقطتين :

الأولى : قوله أن الممكن قد يكون قديماً مع حاجته إلى الواجب بذاته ، وقد إعترض على ذلك كل من ابن رشد وابن تيمية ، يقول ابن تيمية : (وابن سينا وأتباعه كالرازي والأمدي والسهروردي المقتول وأتباعهم سلكوا في إثبات واجب الوجود طريقة الاستدلال بالوجود وعظموها ، وظن من ظن منهم انها أشرف الطرق وأنه لا طريق إلا وهو يفتقر إليها حتى ظنوا أن طريقة الحدوث مفتقرة إليها وكل ذلك غلط بل هي طريقة توجب إثبات واجب الوجود بلا ريب لو كانوا يفسرون الممكن بالممكن الذي هو ممكن عند العقلاء سلفهم وغير سلفهم ، وهو الذي يكون موجودا تارة ومعدوما أخرى)[204]، ويقول في موضع أخر (أما كون الموجود ينقسم إلى واجب ، وهو الواجب بنفسه ، وإلى ممكن وموجود بغيره ، وأن الموجود بغيره لا بد له من موجود بنفسه فهذا كله حق، وهى قضايا صادقة ، وأما كون الممكن بنفسه له ذات يتعقب عليها الوجود والعدم ، وأنها مع ذلك قد تكون قديمة أزلية واجبة بغيرها، كما يقوله ابن سينا وموافقوه ، فهذا باطل عند العقلاء قاطبة من الأولين والأخرين حتى عند ابن سينا مع تناقضه)[205] ، وهذا التناقض أنه

---

[204] – **درء التعارض** 2/190 **ط. الفضيلة**

[205] – **درء التعارض** 2/236 **ط. الفضيلة**

كان يستدل بالممكن الذى يقبل الوجود والعدم على الواجب ثم ناقض نفسه في الطريقة الثانية بإستدلاله بمطلق الوجود على إثبات واجب الوجود بنفسه ، فيقول ابن تيمية (ولكن ابن سينا تناقض فادعى في باب إثبات واجب الوجود أن الممكن قد يكون قديما أزليا مع كونه ممكنا ووافقه على ذلك طائفة من المتأخرين كالرازي وغيره ولزمهم على ذلك من الاشكالات ما لم يقدروا على جوابه ... و الرازي لما كان مثبتا لهذا الإمكان لابن سينا كان في كلامه من الاضطراب ما هو معروف في كتبه الكبار والصغار مع أن هؤلاء كلهم يثبتون في كتبهم المنطقية ما يوافقون فيه سلفهم أرسطو وغيره : أن الممكن الذي يقبل الوجود والعدم لا يكون إلا حادثا كائنا بعد أن لم يكن وقد ذكر أبو الوليد بن رشد الحفيد هذا وقال : ما ذكره ابن سينا ونحوه من أن الشيء يكون ممكنا يقبل الوجود والعدم مع كونه قديما أزليا قول لم يقله أحد من الفلاسفة قبل ابن سينا ، قلت : و ابن سينا قد ذكر أيضا في غير موضع أن الممكن الذي يقبل الوجود والعدم لا يكون إلا حادثا مسبوقا بالعدم كما قاله سلفه وسائر العقلاء وقد ذكرت ألفاظه من كتاب الشفاء وغيره في غير هذا الموضع)[206] .

الثانية : شرط ابن سينا نفي التسلسل في العلل لإثبات واجب الوجود ، فيعتبر أول من أدخل إبطال التسلسل في هذا الدليل ، يقول ابن تيمية : (ومن أقدم من رأيته

---

[206] - **درء التعارض** 2/102-103 **ط. الفضيلة**

ذكر نفي التسلسل في إثبات واجب الوجود في المؤثرات خاصة دون الآثار ابن سينا، وهو بناه على نفي التسلسل في العلل فقط، ثم اتبعه من سلك طريقه كالسهروردي المقتول وأمثاله ، وكذلك الرازي والآمدي والطوسي وغيرهم)[207] .

✧ الإحتمالات التي أوردها ابن سينا لإثبات واجب الوجود ونقد ابن تيمية لها :

ينقل ابن تيمية كلام ابن سينا في الإشارات والتنبيهات وهو قوله (كل موجود إذا التفت إليه من حيث ذاته من غير التفات إلى غيره ، فإما أن يكون بحيث يجب له الوجودفي نفسه، فإن وجب فهو الحق بذاته، الواجب وجوده من ذاته، وهو القيوم، وإن لم يجب، لم يجز أن يقال: هو ممتنع بذاته بعد ما فُرض موجودا، بل إن قرن باعتبار ذاته شرط مثل عدم علته صار ممتنعا، أو قرن شرط وجود علته صار واجباً ، وإن لم يقرن بها شرط لا حصول علة ولا عدمها بقي له من ذاته الأمر الثالث وهو الإمكان فيكون باعتبار ذاته الشيء الذي لا يجب ولا يمتنع، فكل موجود إما واجب بذاته، وإما ممكن الوجود بحسب ذاته)[208] .

وهذه هي الفروض أو الإحتمالات التى أوردها ابن سينا للوصول إلى واجب الوجود وهي :

الأول : أن يكون الوجود كله واجب ، وبه يتحقق المطلوب

الثاني : أن يكون الوجود كله ممكناً ، وهذا لا يستقيم مع حقيقة الممكن وهي كونه

---

[207] – درء التعارض 2/117 ط. الفضيلة

[208] - نقلا عن درء التعارض 2/236

محتاجاً في وجوده إلى غيره ، فهو فرض لا يؤدي إلى المطلوب إلا بعد إثبات أن الممكن مفتقر إلى الواجب .

الثالث : أن يكون بعض الوجود واجباً وبعضه ممكناً وهو الفرض المطابق للواقع والصواب. وسوف يعترض ابن تيمية على كلام ابن سينا في الإشارات والتنبيهات ويوضح الغرض من انتقاداته لفروض ابن سينا ، فيقول : (وهذه الإعتراضات ليست إعتراضات على إثبات واجب الوجود ، فإنه حق ، ولكن على هذا الطريق الذى سلكه حيث أثبت ذاتاً ممكنة مع كونها عنده قديمة أزلية ، ولا يحتاج إثبات واجب الوجود إلى هذا الطريق)[209] ، ثم يرى ابن تيمية عدم دقة تلك الإحتمالات الثلاثة التى فرضها ابن سينا حيث لم يذكر دليلاً على صحة ذلك التقسيم ، مما يفتح الباب لأى أحد أن يخترع أى تقسيم ، أو أن يضيف إلى تلك الإحتمالات ، فيقول (ومجرد ما ذكره من التقسيم لا يدل على وجود الأقسام الثلاثة في الخارج ، فيبقى دليله غير مقدر المقدمات ، وهذا مما يسلكه أمثال هؤلاء يذكرون أقساماً مقدرة تقديراً ذهنياً ولا يقيمون الدليل على إمكان كل من الأقسام ولا وجوده)[210] ، كما يوضح ابن تيمية أن كلام ابن سينا يفضي إلى عدم إثبات وجود " ممكن الوجود " أصلاً ، لأن قول ابن سينا "كل موجود إذا التفت إليه من حيث ذاته من غير التفات إلى غيره " لا يمكن أن يصح لأن هذا الممكن الوجود موجود بغيره ، وبالتالي لا يمكن أن يُنظر

---

[209] - درء التعارض 245/2 ط. الفضيلة .

[210] درء التعارض 237/2 ط. الفضيلة

إليه بدون الإلتفات إلى موجده فحينئذٍ فلن يكون له ذات حتى يُقال أنها تقبل الوجود والعدم ، فيقول (وأما إذا كان لا شيء في الخارج إلا الموجود: إما بنفسه وإما بغيره، فالموجود بغيره إذا التفت إليه من غير التفات إلى غيره فلا ذات له يمكن الالتفات إليها حتى يقال: إنها ممكنة قابلة للوجود والعدم، بل هذا الذي قدر انه موجود بغيره إذا لم يلتفت إلى غيره فلا حقيقة له أصلاً: لا وجود ولا غيره، ولا هناك ما يكون ممكن الوجود أصلاً)[211] ، وبناء عليه يرى أن هذا التفسير لا يصح الإستدلال به إلا بعد إثبات ذات محققة في الخارج مغايرة لما هو في الخارج من الوجود (فما يمكن وجوده إذا التفت إليه من غير التفات إلى ما يقتضى وجوده كان ممتنع الوجود سواء فرض عدم ما يوجده او لم يفرض: لا وجوده ولا عدمه فهو لا يكون موجوداً إلا مع ما يوجده ، فإذا التفت إليه مجرداً عما يوجده امتنع وجوده)[212] ، ثم يعلق ابن تيمية على صياغة ابن سينا لدليله ، فيقف على قول ابن سينا " وإن لم يجب، لم يجز أن يقال: هو ممتنع بذاته بعد ما فُرض موجودا، بل إن قرن باعتبار ذاته شرط مثل عدم علته صار ممتنعا، أو قرن شرط وجود علته صار واجباً " ، حيث يريد ابن سينا أن يقول أن هذا الوجود على الفرض الثاني إن لم يكن واجباً لا يصح أن نقول هو " ممتنع الوجود " لأنه في الأساس قد فرض أن هذا الوجود موجود ، فكيف يقول بعد ذلك أنه ممتنع ! ولذلك فهو قال لابد من إقترانه بشرط وهو " عدم علته "

---

[211] – المصدر السابق

[212] درء التعارض 2/240 ط. الفضيلة

أى بشرط عدم المُوجِد ، فإذا إقترن بهذا الشرط يمكن أن يُقال هو " ممتنع الوجود" ، أما لو قرن بشرط وهو " وجود علته " صار واجباً.

ويرى ابن تيمية أن (الامتناع لا يفتقر إلى أن يقترن به شرط وهو عدم علته، بل إذا لم يقترن به سبب وجوده كان ممتنعاً)[213] ، لأن العقل يعلم امتناع الشيء عن الوجود بدون موجده ، فهذه بديهية في العقل ، فهذا الشرط الذى وضعه ابن سينا من إشتراط الإقتران بـ" عدم العلة " حتى يصير ممتنعاً لا يصح (يبين ذلك أن عدم العلة لا شيء فاقترانه بعدم العلة اقتران بعدم محض)[214] ، والملاحظ أن ابن سينا جعل ما لا يمكن عدمه واجباً سواء كان واجباً بنفسه أو بغيره ، وما كان واجباً لم يكن ممكناً وإنما يكون ممكناً إذا لم يقرن به لا سبب وجوده ولا سبب عدمه ، وهو معنى قول ابن سينا " وإن لم يقرن بها شرط لا حصول علة ولا عدمها بقي له من ذاته الأمر الثالث وهو الإمكان" ، وهو ما يرفضه ابن تيمية ، فيقول : (وهذا يوضح أن هذا الإمكان أمر لا وجود له في الخارج ، ولا يعقل الإمكان إلا في شىء يكون موجوداً تارة ومعدوماً أخرى ، وأما ما يكون موجوداً لا يقبل العدم ألبته فليس بممكن،كما أن المعدوم الذى لا يقبل الوجود ألبته ليس بممكن)[215] .

فقول ابن سينا أن الوجود لو إقترن بوجود علته صار واجباً يقتضى أنه موجود ، وكل

---

[213] - درء التعارض 241/2 ط. الفضيلة

[214] - المصدر السابق

[215] - درء التعارض 242/2 ط. الفضيلة

موجود إما واجب وإما ممكن، قول ابن سينا هذا قد جعل الموجود مع إقتران علته به واجباً، وبالتالي فوصف الإمكان هنا ممتنع ، فبطل التقسيم إلى واجب وممكن بهذا الإعتبار ، بخلاف من فسر الممكن بما يقبل الوجود تارة والعدم أخرى فيسلم له تقسيمه إلى واجب وممكن ، وهذا ما بينه ابن تيمية فقال : (أن هذا الكلام يقتضى أنها في حال اقترانها بشرط حصول العلة الواجبة ليس لها من ذاتها الإمكان ، والتقدير أنها موجودة وأن الموجود إما واجب وإما ممكن ، وفي حال وجودها قد اقترن بها حصول العلة فلا يكون في حال وجودها لها من ذاتها الإمكان ، وحينئذٍ فوصفها بالإمكان فى حال الوجود الواجب ممتنع ، فبطل تقسيم الوجود الواجب إلى واجب وممكن بهذا الإعتبار ، بخلاف تقسيم من قسمة إلى واجب وممكن وفسر الممكن بما يُوصف بالوجود تارة والعدم أخرى ، فيكون تارة موجوداً وتارة معدوماً ، فإن تقسيم الوجود إلى واجب وممكن بهذا الإعتبار لا منافاة فيه)[216] ، وبذلك يتبين مخالفة ابن سينا لكافة العقلاء في إثباته ممكن قديم ، وهو مع ذلك معلول ويفتقر إلى واجب الوجود ، وقد عدّ ذلك ابن رشد من قبيل الخرافات وأنها من الأمور الدخيلة على الفلسفة ، ومن هنا فقد أذعن ابن رشد لكثير مما قاله الغزالي في تهافت الفلاسفة ، ولم يستطيع أن ينتصر لطريقة ان سينا وعدّها طريقة دخيلة على الفلسفة .

---

[216] - درء التعارض 243/2 ط. الفضيلة

✧ طرق ابن سينا لإبطال التسلسل :

وصل ابن سينا في دليله إلى ممكن إدعى أنه قد يكون قديماً مع حاجته إلى غيره ، هذا الغير الذى يفتقر إليه الممكن، إما أن يكون واجب الوجود ويتحقق المطلوب ويقف الدليل عند هذا الحد ، وأما أن يكون غير واجب الوجود ، بل ممكناً، ويتسلسل الأمر، ونجد أن ابن سينا هنا يفترض أن يكون هذا الغير أو المرجح ممكناً لا واجباً ، وبذلك فهو يسلك الطريق الأطول حيث يكون عليه أن يُبطل التسلسل والدور معاً حتى يثبت واجب الوجود ، مع أن الفارابي الذى هو أساس هذا الدليل ومصنفه لم يسلك هذا المسلك الأخير ، واعتبر أن الدور والتسلسل ظاهرين الفساد بالضرورة والبداهة ، أما ابن سينا وإن كان وافقه على بطلان الدوربالبداهة [217] ، إلا أن ابن سينا خالف الفارابي في مسألة التسلسل ، واعتبر أن الدليل لا يصح إلا بنفي التسلسل في العلل والمعلولات ، فكان أول من أدخل إبطال التسلسل في هذا الدليل .

وبما أن ابن سينا قد اعتبر أن المرجح هو ممكن الوجود ، وهذا الممكن يحتاج إلى غيره وغيره إلى غيره ، فهو إفتراض وجود التسلسل في العلل المكنة حيث تتكون عندنا سلسلة من العلل والمعلولات ، وقد أبطل ابن سينا التسلسل في العلل والمعلولات بدون تقسيمات عقلية عن طريق أن تسلسل المكنات لابد له من مرجح تحتاج إليه جملة تلك الأحاد الممكنة ، وكل واحد منها ، فلابد أن يكون هذا

---

[217] – وهذا ما تنبه إليه الرازي في شرحه على الإشارات ، وذكره ابن تيمية أيضاً وعدّها خطوة موفقة منه.

المرجح خارج عن جملة تلك الممكنات ، وأيضاً أن يكون ذلك المرجح واجب الوجود ، لأنه لو كان ممكناً لكان ضمن جملة الممكنات ولم يخرج عنها ، وهذا هو معنى قول ابن سينا في الإشارات : (إما أن يتسلسل ذلك إلى غير النهاية ، فيكون كل واحد من أحاد السلسلة ممكناً في ذاته والجملة معلقة بها فتكون غير واجبة أيضاً وتجب بغيرها)[218] .

ثم زاد ابن سينا في شرح مسألة أن جملة الممكنات غير المتناهية ممكنة ، ومحتاجة إلى علّة خارجة عن دائرة الإمكان فقال : (ولنزد هذا بياناً، كل جملة كل واحد منها معلول فإنها تقتضي علّة خارجة عن أحادها وذلك لأنها إما أن لا تقتضي علّة أصلاً، فتكون واجبة غير معلولة ، وكيف يتأتى هذا وإنما تجب بأحادها ؟)[219] .

ومعنى كلامه أن جملة الممكنات كل واحد منها معلول ويحتاج إلى علة خارجة عن هذه الممكنات ، وبالتالي جملة المممكنات غير واجبة الوجود ، أما لو فرضنا أنها لا تحتاج إلى علّة أصلاًخارجة عنها كان معنى ذلك أن الجملة واجبة الوجود بنفسها ، وهذا لا يتأتى فكيف تكون واجبة الوجود وهى لا تجب إلا بأحادها ، وأحادها ممكنة ، فواضح من كلام ابن سينا أنه يستبعد أن تكون سلسلة الممكنات غير معلولة لأن ذلك يخالف طبيعة الممكن من جهة ويخالف ما فرضه في كون السلسلة ممكنة وأنها لم تجب إلا بأحادها ، وما وجب بأحاده ليس بواجب .

---

[218] – نقلاً عن درء التعارض 121/2 ط. الفضيلة

[219] - نقلاً عن درء التعارض 121/2-124 ط. الفضيلة

إذن لم يبق إلا الوجه الثاني وهو كون جملة الممكنات تحتاج إلى علّة فقال : (وإما أن تقتضي علَّة هى بعض الأحاد ... وإما أن تقتضي علَّة خارجة عن الأحاد كلها)[220].

هو يقول هنا أن العلَّة التي تحتاج إليها سلسلة الممكنات ، إما أن تكون داخلة فيها أو خارجة عنها ، وإذا كانت داخلة فيها فإما أن تكون هى مجموع الأحاد بأسرها وهو باطل ، أو بعض الأحاد وهو باطل أيضاً، وبالتالي حتى يصفو له القول بأن العلَّة خارجة عن سلسلة الممكنات كان عليه أن ينفي الفرضين السابقين .

أولاً : نفي الفرض الأول وهو أن العلَّة هى مجموع أحاد السلسلة :

يقول ابن سينا: (وإما أن تقتضي علَّة ، هي الأحاد بأسرها، فتكون معلولة لذاتها فإن تلك الجملة والكل شيء واحد ، وأما الكل بمعنى كل واحد فليس تجب به الجملة)[221]

ومعنى كلامه أن كل الأحاد إما أن يراد به الجملة أو يراد كل واحد ، فإن أريد به الجملة باطل لأنها تقتضي أن يكون الشيء علَّة نفسه ، وأما الكل بمعنى كل واحد باطل أيضاً ، لأن علَّة الشيء هى سبب لوجوده ، ووجود كل واحد من الأحاد ليس بمقتضي للجملة.

ثانياً : نفي الفرض الثاني وهو أن العلَّة هى بعض أحاد السلسلة :

يقول ابن سينا : (وليس بعض الأحاد أولى بذلك من بعض وإن كان كل واحد منها

---

[220] - نقلاً عن درء التعارض 122/2ط. الفضيلة

[221] - المصدر السابق

معلولاً ولأن علته أولى بذلك)[222] ، والمعنى أنه طالما كل واحد من الجملة معلولاً لم يكن بعض الأحاد أولى من بعض .

وبذلك لم يبق إلا أن تكون العلَّة خارجة عن دائرة الممكنات وبالتالي تكون واجب الوجود ، وهو مقصود ابن سينا .

✧ تعقيب ابن تيمية على طريقة ابن سينا في إثبات واجب الوجود :

يرى ابن تيمية أن الخطأ الذى إرتكبه ابن سينا في باب إثبات واجب الوجود ، أنه جعل التسلسل في العلل -وهو معلوم بطلانه بالضرورة -مقدمة بنى عليها طريقته ، فخالف العقل وصادم الفطرة ، فالعلم بأن الممكن يفتقر إلى الواجب علماً ضرورياًلا يفتقر إلى نفي التسلسل .

كما إنتقد هذه الطريقة في كونها لا تدل على أن الله خالق ومبدع لعالم الموجود ، بل إنها تثبت وجوداً واجباً تنقطع به سلسلة العلل والمعلولات أما كونه فاعلاًومبدعاً للكون من العدم فهذا لا تدل عليه ، (والطريقة التى سلكها ابن سينا في إثبات واجب الوجود .....لا تفيد إلا إثبات مجرد وجود واجب)[223] .

والغرض من هذا الكلام أنهم وصلوا في الدليل إلى إثبات واجب الوجود أياً كان ذلك الواجب سواء كان الواجب هذا مادة قديمة أزلية عند من يقول بها ، أو أن الوجود نفسه هو الواجب الوجود عند من يقولون بوحدة الوجود .

---

[222] – المصدر السابق

[223] - درء التعارض 118/2ط. الفضيلة

وبالتالي فطريقة ابن سينا أفضت إلى ما يخالف المقصود ، يقول ابن تيمية : (من سلك هذه الطريقة قد يفضي به الأمر إلى إنكار وجود واجب مغاير لوجود الممكنات ، كما يقوله أهل الوحدة القائلون بوحدة الوجود من متأخري متصوفة هؤلاء الفلاسفة كابن عربي وابن سبعين وأمثالهما)[224] .

فهذه الطريقة لا تقف أمام الماديين ، ولذلك فإن ابن تيمية قد أوضح أن ابن سينا لا يمكنه بهذه الطريقة إفساد مذهب الفلاسفة الطبيعيين الذين يقولون بأن الفلك واجب الوجود بنفسه ، وإن كان يمكنه إفساد قولهم بطرق أخرى .

ومن الدلائل على فساد هذه الطريقة أنهم إبتدعوها لتتفق مع عقيدتهم بقدم العالم ، وكما يقول ابن تيمية : (ولكن ابن سينا وأتباعه لما شاركوا الجهمية في نفي الصفات وشاركوا سلفهم الدهرية في القول بقدم العالم ، سلكوا في إثبات رب العالمين طريقاً غير طريقة سلفه المشائين كأرسطو وأتباعه)[225].

ولهذا وصف أبو حامد الغزالي مسلكهم هذا بأنه متناقض مع نفسه ، إذ كيف يقولون بقدم العالم ثم يستدلون على وجود واجب الوجود الفاعل لهذا العالم ! فقال في تهافت الفلاسفة : (وأما الفلاسفة فقد رأوا أن العالم قديم ، ثم أثبتوا له صانعاً مع ذلك ، وهذا المذهب بوضعه متناقض ، لا يحتاج فيه إلى إبطال)[226] .

---

[224] - المصدر السابق.

[225] - درء التعارض 230/2ط. الفضيلة

[226] – تهافت الفلاسفة ، ص 155

✧ الأسباب التي دفعت ابن سينا إلى هذا المنهج في الإستدلال :

لقد كان ابن سينا ذا تعلق شديد بـ " أرسطو " ومع ذلك لم يتبعه على طريقته في إثبات واجب الوجود ، حيث يستدل أرسطو على وجوده بحركه الفلك الإرادية وبأن لها محركاً يحركها كحركة المعشوق إلى عاشقه ، وهو يحرك الفلك المتشبه بالعلة الأولى ، فحركة الفلك عنده قديمة أزلية لا أول لها ، ولكنه لم يتحرك بنفسه ، فله محرك أول يحركه يدفعه للتشبه به والسّمو إليه ، وهذا الكلام فضلاً عن مخالفته للشرع هو أيضاً مخالف للعلم من الناحية العلمية فقد نص العلم الحديث على أن العالم ليس أزليا ، و أن له بداية قُدرت بـ 13 مليار سنة ، و أنه ستكون له نهاية حتمية[227] .

فالكون حسب العلم الحديث ليس أنه كان موجودا ثم احتاج إلى من يُحركه ،و إنما لم يكن موجوداً أصلا ، فلما ظهر بعد أن لم يكن بكل مكوناته ظهر بمادته و زمانه و مكانه و حركاته ، وللأسف ابن رشد تبنى هذه الفكرة دافع عنها بكل ما يستطيع ، و جعل الشرع وراء ظهره . و هو موافق لهم في ذلك لأنه دافع عن قولهم بقوة من جهة ، و هو مشائي-أرسطي- مثلهم من جهة ثانية ،و قد صرّح بقولهم و تبناه صراحة في كتبه الأرسطية -كتلخيص ما بعد الطبيعة - من جهة ثالثة[228] .

لكن على كل حال ابن سينا لم يأخذ بهذا الدليل القائم على الحركة ، ولذلك كانت انتقادات ابن رشد لسلفه ابن سينا لأنه خالف مذهب أرسطو الذى كان ابن رشد معظماً له ، وهنا يطرح السؤال نفسه لماذا خالف ابن سينا أرسطو ولم يأخذ بدليل الحركة وعدل عنه إلى دليل الوجود ؟ ، يقدم لنا الدكتور يوسف الأحمد اجابة عن

---

[227] دافيد برجاميني : الكون ، دار الترجمة ، بيروت ، ص: 98 . و منصور حسب النبي : الزمان بين العلم و القرآن ، ص: 108، 122 .

[228] - تهافت ابن رشد في كتابه تهافت التهافت ، خالد كبير علال ، دار كنوز الحكمة الجزائر ، ص5

ذلك في كتابه (منهج المتكلمين الفلاسفة) [229]، ويمكن لنا أن نوجزها في عدة نقاط:

الأولى : خلافه مع المتكلمين في مسألة حدوث العالم :

وذلك أن المتكلمين يقولون بأن العالم حادث بعد أن لم يكن ، وأن وجوده مسبوق بعدمه ، ويعّرفون الحادث بأنه ما تقدّم عدمه على وجوده ، بمعنى أنه مرّ وقت من الزمن لم يكن موجوداً ثم وجد، ولما كان الفارابي وابن سينا يقولون بقدم العالم كأرسطو ، ويرون أن العالم حادث بالذات لا بالزمان [230]، بمعنى أنه مفتقر في وجوده إلى غيره فهو حادث بذاته ، وواجب بغيره ولم يسبقه عدم ، ورأوا أن دليل المتكلمين يستلزم تعطيل الرب عن الفعل أو التسلسل في العلل ، فلجأ الفلاسفة إلى طريقة الإمكان والوجوب ليوافقوا قول أرسطو القائل بقدم العالم ويثبتوا دوام فاعلية الخالق .

الثانية : الرغبة في التوفيق بين حقيقة الله عند أرسطو وحقيقته في الإسلام:

كان أرسطو يقول بقدم العالم ويثبت وجود الله على اعتبار أنه علَّة غائية لا علة فاعلية [231] ، وأن الكون بما فيه من حركة دائمة وقديمة لا أول لها ، يتحرك للتشبه بهذا الإله كما يتحرك العاشق إلى المعشوق ، وهذا مخالف للشرع الذى يرى أن الله تعالى علَّة فاعلة للعالم ، مما جعل ابن سينا يلجأ لهذه الطريقة حتى يثبت الله كعلَّة فاعلة كما قال الشرع وفى نفس الوقت يقول بقدم العالم كأرسطو .

---

[229] – منهج المتكلمين الفلاسفة في الإستدلال على وجود الله ، من ص 727-729

[230] - الحادث بالذات أى لذاته مبدأ هى به وجوده ، أى لا يستغنى في وجوده عن غيره ، والحادث بالزمان وهو الذى لزمنه إبتداء وقد كان وقت مسبوقا بالعدم .

[231] – العلة الفاعلية هى العلة التي تفيد وجوداً مباينا لذاتها ، و العلة الغائية هى العلة التي لأجلها يحصل وجود شىء مباين لها .

الفصل الثالث
طرق إثبات الصانع عند الأمدي وموقف ابن تيمية

✧ متابعة الأمدي لإبن سينا على طريقته في إثبات الصانع :

كل الأخطاء التي وقع فيها ابن سينا في طريقة الإستدلال على وجود الله سُبۡحَانَهُۥ وَتَعَالَىٰ وقع فيها متأخري أهل الكلام ، بل زادوا عليها وذكروا الكثير من الإشكالات والإعتراضات على التسلسل سواء ما تمكنوا من حله والإجابة عليه ، أم لم يتمكنوا من حله وتركوه لغيرهم ، وهذا هو حال الأمدي الذي لم يعتقد دليلاً غير دليل ابن سينا ، واعتبره أقوى الأدلة العقلية على إثبات الصانع ، وهو مع ذلك قد أطال في الدليل عن ابن سينا فأورد على نفسه إشكالاً في إبطال التسلسل لم يجد له جواباً ، فبقي إستدلاله على الصانع متوقف على هذا الجواب ، يقول ابن تيمية : (والأمدي متوقف في مسائل الوجود والذات ونحو ذلك ، مع أنه لم يذكر دليلاً على إثبات واجب الوجود ألبته ، فإنه ظن أن الطرق المذكورة ترجع إلى الإستدلال بالإمكان على المرجح الموجب ، فلم يسلك في إثبات واجب الوجود إلا هذه الطريقة التي هي طريقة ابن سينا ... فلم يقرر إثبات واجب الوجود بحال)[232].

ولكن الأمدي يُعرض عن فكرة ابن سينا الخاصة بتأمل معنى الوجود نفسه وتحليله إلى ممكن وواجب ، ولكنه أقام دليله على ثلاث مراحل :

---

[232] - درء التعارض 2/66ط. الفضيلة

المرحلة الأولى : المشاهدة الحسية للموجودات .

المرحلة الثانية : يخلع على هذه الحوادث صفة الإمكان ولزومها لمرجح .

المرحلة الثالثة : إبطال التسلسل .

والملاحظ أن الأمدي لم يتجه مباشرة من إثبات الحدوث إلى إثبات الصانع شأن المتكلمين ، وإنما بنى دليله على الإمكان ، أى استدل بحدوث الأجسام على أنها ممكنة ثم استدل بعد ذلك بإمكانها على وجوب وجود الواجب ، يقول ابن تيمية : (فإنه لم يستدل بالحدوث على المُحدِث إلا بطريقة الذين بنوا ذلك على الإمكان ، وهو أن ذلك يتضمن التخصيص المفتقر إلى مخصص ، لأنه ترجيح لأحد طرفي الممكن ، فهو لا يستدل بالحدوث على المُحدِث إلا بناء على أن ذلك ممكن يفتقر إلى واجب ، ولا يجعل الممكن دالاً على الواجب ، إلا بناء على نفي التسلسل)[233].

ولاشك أن هذا تطويل في الطريق لا حاجة له ، إذ كان يكفيه أن يستدل بالحدوث الذي أثبته على وجود القديم الواجب ، ولكنه تحول إلى الإمكان ليوافق طريق الفلاسفة ، يقول ابن تيمية : (العلم بأن الحادث يفتقر إلى المُحدِث هو من أبين العلوم الضرورية ، وهو أبين من افتقار الممكن إلى المرجح)[234] ، ثم يقول : (وقد نبهنا على أنها وإن كانت صحيحة فإنها تطويل بلا فائدة واستدلال على الأظهر بالأخفى ، وعلى الأقوى بالأضعف)[235] .

---

[233] -درء التعارض 71/2ط. الفضيلة

[234] - المصدر السابق

[235] - المصدر السابق

هذا التطويل جعله يقع في الأخطاء ، فالفطرة البديهية تعلم أن الممكن لابد له من فاعل ، ولكن الأمدي ألزم نفسه بأشياء أوقعته في الأخطاء ، فإنه لما جعل إثبات واجب الوجود متوقف على نفي التسلسل ، وقد بذل جهده لنفي التسلسل إلا أنه أورد على نفسه إشكالاً لم يعرف حله ، فتوقف فيه وقال : (وهذا إشكال مشكل وربما يكون عند غيري حله)[236]، مع أنه لا حاجة له أصلاً لنفي التسلسل لإثبات واجب الوجود ، يقول ابن تيمية : (إن إثبات الصانع ممكن بطرق كثيرة منها الإستدلال بالحدوث على المُحدِث ، وهذا يكفي فيه حدوث الإنسان نفسه ، أو حدوث ما يشاهده من المحدثات كالنبات والحيوان وغير ذلك ، ثم إنه يعلم بالضرورة أن المُحدَث لابد له من مُحدِث ، وإذا قدر أنه أثبت الصانع بحدوث العالم لزم أن المُحدَث لابد له من مُحدِث ، ثم أنه إذا قدر أنه استدل بطريقة الإمكان إما ابتداءً وإما مع طريقة الحدوث ، فالعلم بأن الممكن يفتقر إلى الواجب علم ضروري لا يفتقر إلى نفي التسلسل)[237] .

ومع كون ابن تيمية يرى أن طريقة الحدوث أوضح من طريقة الإمكان إلا أن التطويل ووضع مقدمات لا حاجة لها أوقع القائلين بها في الأخطاء ، فسواء هذه أو تلك فهما طريقتان بديهيتان لا تحتاج إلى كل هذه الإلتزامات الباطلة ، يقول ابن تيمية : (ومن هنا يتبين لك أن ما تنازع فيه طائفة من النظار وهو أن عَلّة الإفتقار

---

[236] - درء التعارض 71/2ط. الفضيلة ، وسوف نذكر الإشكال الذى أورده وإجابة بن تيمية عنه.

[237] - درء التعارض 73/2ط. الفضيلة.

إلى الصانع هل هو الحدوث أو الإمكان ، أو مجموعها ، لا يحتاج إليه ، وذلك أن كل مخلوق فنفسه وذاته مفتقرة إلى الخالق ، وهذا الإفتقار وصف له لازم ، ومعنى هذا أن حقيقته لا تكون موجودة إلا بخالق يخلقه)[238] .

ويبين الدكتور حسن الشافعي أسباب عروض الأمدي عن طريقة الحدوث إلى الإمكان ، فيوضح أن طريقة الحدوث في رأي ابن سينا هى طريقة ضعفاء المتكلمين ، وكذلك يرى أن فكرة " الإمكان " بدأت في الوسط الكلامي وإستعارها الفلاسفة منهم وليس العكس[239] ، وقد صرح بذلك ابن تيمية عندما وصف طريقة ابن سينا بأنه سلخها من أهل الكلام .

ويجب التنبيه على أن الأمدي لم يكن أول من أدخل هذا الدليل – دليل ابن سينا- إلى علم الكلام ، وإنما كان السبق في ذلك إلى الرازي ، فهو الذى أدخله إلى علم الكلام ، كما أدخله قبله ابن سينا إلى دائرة الفلسفة ، إلا أن الأمدي كما سبق أن أوضحنا قد أدخل تعقيدات إلى هذا الدليل ، فجاءت طريقة الرازي أفضل من الأمدي ، وطريقة ابن سينا أفضل منهما ، وإن كان الكل لم يسلموا من الأخطاء والضلالات .

---

238 - **درء التعارض 92/2 ، ط. الفضيلة.**

239 - **الأمدي وأراؤه الكلامية ، ص 184 .**

✧ تقسيم الأمدي لدليله :

قد أوضحنا من قبل أن الأمدي أوقف دليل الإمكان على إبطال التسلسل ، وهو يرى بتناهي الموجودات الممكنة إمكاناً حقيقياً في جانب الماضي أى بإمتناع حوادث لا أول لها ، ثم هو قسَّم دليله إلى قسمين :

الأول : إبطال تسلسل العلل والمعلولات على سبيل التعاقب .

الثاني : إبطال تسلسل العلل والمعلولات على سبيل الإقتران " مجتمعة " .

ويرى ابن تيمية أن تقسيم الأمدي للدليل إلى قسمين لا حاجة له به ، إذ القسم المتعلق بإمتناع تسلسل علل ومعلولات مجتمعة يشمل كل العلل والمعلولات بما فيها المتعاقبة ، ويرى أن ابن سينا أفضل منه في ذلك ، حيث أن الدليل الذى ذكره ابن سينا على إبطال التسلسل في العلل يوضح إبطال علل متسلسلة سواء قدرت مجتمعة أم لا ، واعتبر أن (الدليل الدال على بطلان التسلسل في العلل هو دليل مطلق عام سواء قدرت متقارنة أو متعاقبة ، فإن جميع ما ذكر من الأدلة الدالة على أن مجموع الممكنات مفتقرة إلى أمر خارج عنها يتناول جميع الأنواع التي يقدرها سواء قُدّر أنها متسلسلة على سبيل الإقتران أو على سبيل التعاقب ..فتبين أن ما ذكره ابن سينا كافٍ في ذلك لا يحتاج إلى الزيادة التي زادها الأمدي والرازي)[240].

أولاً: إبطال الأمدي تسلسل العلل والمعلولات على سبيل التعاقب :

استدل الأمدي لإبطلال تسلسل العلل والمعلولات على سبيل التعاقب إلى إمتناع

---

[240] - درء التعارض 2/207، ط. الفضيلة

حوادث لا أول لها ، ويرى الأمدي أن سلسلة العلل والمعلولات المتعاقبة مع كون كل منهما حادثاً ، لا يمكن أن نتصور حدوث شيء منها في الأزل ، لأن الأزلى غير مسبوق بالعدم ، وأن إجتماع هذين الوصفين في شيء واحد تناقض صريح ، ويعترض ابن تيمية على عدم تفريق الأمدي بين الحادث بالنوع والحادث بالجنس ، فيقول : (وقد تقدم فساد ذلك بأن لفظ الحادث يُراد به النوع الدائم ويراد به الحادث المعين والمعلوم إمتناعه هو النوع الثاني ، والنزاع إنما هو في الأول)[241].

وقد سبق أن تكلمنا عن هذه المسألة بالتفصيل عند كلامنا عن التسلسل .

ثانياً: إبطال الأمدي تسلسل العلل والمعلولات مجتمعة في الوجود :

وقد دافع عن هذه الحجة طويلاً وقرر أنها أقوى الحجج على إبطال التسلسل ، ولكن ابن تيمية يتعقب هذا الإستدلال ويضعّفه ، حيث إعتمد الأمدي على أن المعلول يكون مع العلة في الزمان ، فيرى ابن تيمية أنها حجة فاسدة (فتبين أن ما ذكره الأمدي وغيره من إمتناع الإفتراق بين العلة والمعلول في الزمن ووجوب مقارنتهما في الزمن ، من أضعف الحجج)[242].

ويوضح مصدر هذه الحجة فيقول : (هذه الحجة هي حجة ابن سينا وأمثاله على أن المعلول يكون مع العلة في الزمن ، وهي حجة فاسدة ، وبتقدير صحتها لا تنفع

---

[241] - درء التعارض 328/2، ط. الفضيلة

[242] -- درء التعارض 52/2، ط. الفضيلة

الأمدي في هذا المقام)[243] ، وفساد هذه الحجة أنه جعل الأثر يقترن بالمؤثر في الزمان (فإن ذلك يستلزم أن لا يكون لشيء من الحوادث فاعل ، ويستلزم ألا يحدث شيء في العالم)[244]، ويرى أن الصحيح هو أن الأثر يتعقب التأثير ولا يكون معه في الزمان ولا يكون متراخياً عنه ، (أن المؤثر التام يستلزم وجود أثره عقبه لا معه في الزمان ولا متراخياً عنه كما قال تعالى : ﴿ إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَىْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٤٠﴾ ﴾ [النحل: ٤٠] وعلى هذا ، فيلزم حدوث كل ما سوى الرب ، لأنه مسبوق بوجود التأثير ، وليس زمنه زمن التأثير ، والقادر المريد يستلزم مع وجود القدرة والإرادة وجود المقدور المراد ، والقدرة والإرادة حاصلان قبل المقدور المراد ، ومع وجود المقدور المراد هما مستلزمان له ، وهذا قول أكثر أهل الإثبات)[245].

✧ الإشكال الذى وضعه الأمدي على إبطال التسلسل وجواب ابن تيمية عنه :

قد أوضحنا من قبل أن طريقة نفي التسلسل في العلل التي سلكها الأمدي أوردت عليه إشكالاً لم يقدر على حله ، فعندما ذكر ابن سينا في نفي التسلسل أن جملة الممكنات لابد أن تكون ممكنة ، لأن أحادها ممكن ، قال الأمدي (ما المانع من كون الجملة ممكنة الوجود ويكون ترجيحها بترجيح أحادها ، وترجيح أحادها كل واحد بالأخر إلى غير نهاية) ، ثم قال : (وهذا إشكال مشكل وربما يكون عند غيري حله) ، وبالتالي توقف إثبات واجب الوجود عند الأمدي على هذا الإشكال

[243] - درء التعارض 49/2، ط. الفضيلة

[244] - درء التعارض 53/2، ط. الفضيلة

[245] - درء التعارض 50/2، ط. الفضيلة

الذى لم يعرف له حلاً، ولكن شيخ الإسلام ابن تيمية قدّم للأمدي الجواب عن هذا الإشكال في عدة أوجه نختار منها :

الأول : أن ما كان وجوده مفتقراً إلى غيره لا يمكن أن يوجد بنفسه (والجملة ليس وجودها بنفسها .. فتعين أن يكون هناك غير ليس هو جملة الممكنات ، ولا شيئاً من الممكنات ، وما ليس كذلك فهو موجود بنفسه ، وهو الواجب بنفسه ضرورة)[246].

وأما ما فرضه الأمدي من إشكال ترجيح كل واحد بالأخر أى يكون كل من الممكنات موجوداً بممكن أخر على سبيل التسلسل ، فيرى ابن تيمية أن طبيعة الإمكان شاملة لكل الأحاد ، وطبيعة الممكن أنه مفتقر إلى الواجب ، فإذا كان كل واحد يترجح بالأخر كان ذلك مخالفة لطبيعة الممكن من حيث إحتياجه للواجب ، أين واجب الوجود هنا ؟! ، بل حتى على القول بحوادث لا أول لها يلزم لهذه الحوادث فاعل يبدعها ولا توجد من نفسها ، يقول ابن تيمية : (نفس طبيعة الإمكان شاملة لجميع الأحاد ، وهي مشتركة فيها فلا يتصور أن يكون شىء من أفراد الممكنات خارجاً عن هذه الطبيعة العامة الشاملة ، ونفس طبيعة الإمكان توجب الإفتقار إلى الغير ، فلو قدر وجود ممكنات بدون واجب بنفسه ، للزم إستغناء طبيعة الإمكان عن الغير فيكون ما هو ممكن مفتقراً إلى غيره ليس واجباً مفتقراً إلى غيره ، وذلك جمع بين النقيضين ، يبين ذلك أنه مهما قدر من الممكنات التي ليست متناهية فإنه

[246] - درء التعارض 108/2، ط. الفضيلة

ليس واحد منها موجوداً بنفسه ، بل هو مفتقر إلى ما يبدعه ويفعله)[247].

الثاني : لا يجوز أن يوجد ممكن لا يوجد بنفسه وهو مع هذا فاعل لغيره إلى غير نهاية ، لأن هذه الأمور المتسلسلة ليس لشيء منها من نفسها إلا العدم ولا للمجموع من نفسه إلا العدم .

يقول ابن تيمية : (فإنه يعلم بصريح العقل أنه إذا قُدّر أن كل تلك الأمور ليس لشيء منها وجود من نفسه ولا بنفسه لم يكن له تأثير من نفسه ولا بنفسه ، فإن ما لا يكون موجوداً بنفسه ومن نفسه فأولى به ألا يكون مؤثراً في وجود غيره بنفسه ومن نفسه ، فإذا لم يكن هناك ما هو موجود بنفسه ، ولا مؤثر بنفسه ، بل كل منها غير موجود بنفسه ولا مؤثر بنفسه ، كان كل منها معدوماً بنفسه معدوم التأثير بنفسه ، فنكون قد قدرنا أموراً متسلسلة كل منها لا وجود لها بنفسه ، ولا تأثير له بنفسه)[248].

الثالث : نفس الممكن لا يجب به ممكن ولا يجب الممكن إلا بواجب ، يقول ابن تيمية : (وحينئذٍ فيمتنع تسلسل الممكنات بحيث يكون هذا الممكن هو الذي وجب به الأخر ، بل إنما يجب الأخر بما هو واجب ، وما كان ممكناً باقياً على الإمكان لم يكن واجباً لا بنفسه ولا بغيره -أى بغيره من الممكنات-)[249].

---

[247] - المصدر السابق

[248] - درء التعارض 110/2، ط. الفضيلة

[249] - درء التعارض 113/2، ط. الفضيلة

الفصل الرابع
طرق إثبات الصانع عند ابن رشد وموقف ابن تيمية

✧موقف ابن رشد من طرق المتكلمين في إثبات الصانع :

يرى ابن رشد أن طرق المتكلمين على إثبات الصانع ليست طرق شرعية ، ومن ثم نجده يصب عليهم نقده صباً ولاسيما الأشاعرة والذى يبدو أنه معنًّى بالرد عليهم أكثر من غيرهم ، حتى أنه إعتذر عن الرد على المعتزلة ، ولكنه رجح أن يكون هناك وجه شبه بينهم وبين الأشاعرة في هذه القضية فقال معتذراً في كتابه مناهج الأدلة : (وأما المعتزلة فإنه لم يصل إلينا في هذه الجزيرة من كتبهم شيء نقف منه على طرقهم التي سلكوها في هذا المعنى ، ويشبه أن تكون طرقهم من جنس طرق الأشعرية) .

ولقد صدق ابن رشد فيما ذهب إليه من أن طريقة المعتزلة في جملتها ، في الإستدلال على وجود الله ، لا تختلف عن طريقة الأشاعرة ، وهذا الكلام في مجمله صحيح ، وإن كان الأصح أن يقول أن طريقة الأشاعرة هى التي من جنس طريقة المعتزلة ، ومن هنا قال ابن تيمية في تعليقه على كلام ابن رشد : (طريقة المعتزلة هى الطريقة التى ذكرها عن الأشعرية ، وإنما أخذها من أخذها من الأشعرية عنهم ، والمعتزلة هم الأصل في هذه الطريقة ، وعنهم انتشرت وإليهم تضاف)[250] .

ويبدو أن ابن رشد أكثر ميلاً للمعتزلة عن الأشعرية ، حيث أن المعتزلة لم يكن لهم موقف متشدد من الفلسفة كموقف الأشاعرة ، ولذلك فإن ابن رشد استغل تهافت

---

[250] - درء التعارض 250/4، ط. الفضيلة

منهج الأشاعرة في الإستدلال على وجود الله تعالى ليثأر لإخوانه الفلاسفة الذين وقف منهم الأشاعرة موقفاً عدائياً ، لاسيما بعد الهجوم الشرش من أبي حامد الغزالي على الفلاسفة والفلسفة ، ولذلك فقد أراد ابن رشد الثأر للفلاسفة بنقض طريقتهم مدعياً أنها مخالفة للشرع من جهة وللعقل من جهة أخرى .

وهذه الأمور التى تظاهر ابن رشد في الدفاع عنها وكما يقول الدكتور يوسف الأحمد هى فى الباطن والظاهر صحيحة ، ولكن يترّجح أن الدفاع عنها لم يكن هو الهدف أو الغاية لابن رشد في موقفه من الأشاعرة ، وإنما اتّخذ من ذلك وسيلة لغاية أبعد منها وهي الثأر للفلاسفة والدعوة إلى ترويج الفلسفة[251] ، ويكفى تأليفه لكتاب تهافت التهافت للرد على كتاب الغزالي تهافت الفلاسفة ، فقد أظهر فيه ميلاً إلى الفلسفة ، ونصرة الفلاسفة .

ومن هنا نجد ابن رشد ينتقد فكرة دليل الحدوث وتعليق الأشاعرة إثبات وجود الله عليها ، فهو يرفض الإستدلال بحدوث العالم على وجود الله ، سواء لإعتقاده أن العالم قديم كغيره من الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام ، أو لعدم شرعية هذا الدليل ، فابن رشد يرى أن دليل الحدوث لا يثبت أزلية الله ، فهو يسأل الأشاعرة عن العلة التى جعلته يُحدِث العالم ويتحول من عدم الفعل إلى الفعل ، فإذا كانت هناك عله لزم التسلسل ولم يثبتوا واجب الوجود ، والأشاعرة يقولون أن العلة هى الإرادة القديمة ولا يسلم لهم ابن رشد بذلك فهو يرى وجود الله يمكن إثباته سواء أقلنا بقدم العالم أم حدوثه .

---

[251] - **منهج المتكلمين الفلاسفة، ص** 856

ولاشك أن نقد ابن رشد لهذا الدليل لا يخلو من المغالطات التي لا يقصد منها سوى التشويش على الأشاعرة ، ولو كان الأشاعرة يقولون بقول أهل السنة لما دخل عليهم ابن رشد من هذا المدخل ، فابن رشد لا يثبت للرب إرادة في خلق العالم بل يقول بأن العالم صادر عن الله بطريق الوجوب ، ومع ذلك هو يثبت الحكمة الغائية من خلق الموجودات ، وهو تعارض سجله عليه ابن تيمية ، إذ كيف تكون هناك حكمة بدون إرادة ! ومن هنا عقب شيخ الإسلام على تناقض ابن رشد قائلاً : (وهؤلاء المتفلسفة أنكروا على الأشعرية نفي الحكمة الغائية ، وهم يلزمهم من التناقض ما هو أعظم من ذلك ، فإنهم إذا أثبتوا الحكمة الغائية كما هو قول جماهير المسلمين ، فإنهم يلزمهم أن يثبتوا المشيئة بطريق الأولى والأحرى ، فإن من فعل المفعول لغاية يريدها كان مريداً للمفعول بطريق الأولى والأحرى ، فإذا كانوا مع هذا ينكرون الفاعل المختار ، ويقولون : إنه عله موجبة للمعلول بلا إرادة ، كان هذا في غاية التناقض)[252] .

ومن هنا فإن دعوى ابن رشد وغيره بأن الإرادة لا يكون عنها إلا مراد حادث قول غير سليم ، وقد رد ابن تيمية على ابن رشد في ذلك قائلاً: (نفس تسليم الإرادة للمفعول يستلزم حدوثه ، بل تسليم كون الشيء مفعولاً يستلزم حدوثه ، فأما مفعول مراد أزلي لم يزل ولا يزال مقارناً لفاعلة المريد له ، الفاعل له بإرادة قديمة وفعل قديم ،فهذا مما يعلم جمهور العقلاء فساده بضرورة العقل ، وحينئذٍ فبتقدير أن يكون الباري لم يزل مريداً لأن يفعل شيئاً بعد شيء ،يكون كل ما سواه حادثاً

---

[252] -- درء التعارض 260/4، ط. الفضيلة

بعد أن لم يكن ،وتكون الإرادة قديمة ،بمعنى أن نوعها قديم ، وإن كان كلٌّ من المحدثات مراداً بإرادة حادثة) [253]

✧الأسس المنهجية التى قامت عليها أدلة ابن رشد على وجود اللّه :

بعد أن انتهى ابن رشد من نقد أدلة المتكلمين ، أسس لمنهجه العام في الإستدلال على وجود الله تعالى بزعم أن معرفة الله فطرية ولكنها تحتاج إلى نظر عقلي ، وأن الله تعالى قد فطر الناس على معرفته والإيمان بوجوده ، ولكنه يرى أن تحصيل هذه المعرفة الفطرية غير كافية حتى تنضم إليها المعرفة النظرية وتقويها البراهين العقلية ، ومن هنا قال بوجوب النظر ، ويستدل عليه بقوله تعالى ﴿ أَوَلَمۡ يَنظُرُواْ فِي مَلَكُوتِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَمَا خَلَقَ ٱللَّهُ مِن شَيۡءٖ ﴾ [254] ، وواضح هنا أن ابن رشد يلتقي مع المتكلمين على القول بوجوب النظر ، وضعف المعرفة الحاصلة بغيره إن وجدت ولكنه يختلف معهم في نوع النظر الذى أوجبه كل منهم كما يختلف في مصدر الأدلة التي يجب النظر فيها ، وهو الشرع عنده والعقل عندهم .

ولاشك أن ابن رشد خالف أهل السنة في تلك الفكرة حيث يرى أهل السنة أن معرفة الله فطرية بديهية لأن القرآن الكريم لم ينشغل بإقامة الأدلة على وجود الله ، ولم يأمر بالإستدلال على ذلك ، كما أن الرسول ﷺ لم يطلب من أحد من الناس ، كما أن أحداً لم يطلب منه دليلاً على وجود الله ، كذلك الأيات التى استدل بها ابن رشد على قوله هذا لم يكن المراد بها طلب معرفة وجود الله وإقامة الأدلة على أنه موجود ، وإنما سيقت للدلالة على أحقيته تعالى بالعبادة والألوهية ، فالنظر الوارد في

---

[253] - درء التعارض 266/4، ط. الفضيلة

[254] – [الأعراف: ١٨٥]

القرآن الكريم المراد به إثبات توحيد الألوهية الذى كان المشركون ينازعون فيه ، ولذلك فإن ما رتبه ابن رشد على هذا القول من أول ما يجب على المكلف بعد البلوغ أن يعرف الطريق المفضية به إلى الله تعالى ، قول لا يستقيم مع قول أهل السنة الذين يرون أن أول واجب على المكلف هو الشهادتان إذا كان لم يتلفظ بهما ، ولا شترطون تجديد القول إذا كان قد سبق له من قبل .

وفي الواقع أن مسألة أول واجب على المكلف قد أثارها المتكلمون قبل ابن رشد ، بالتالي يمكن القول كما يقول دكتور يوسف الأحمد أن نقطة الخلاف بين ابن رشد والمتكلمين في أن الأول يستمد دليله العقلي من القرآن ، في حين يعتمد المتكلمون على عقولهم فقط[255].

✧أدلة ابن رشد على وجود الله تعالى وتعقيب ابن تيمية:

حصر ابن رشد الأدلة الشرعية التي يمكن الإستدلال بها على الله تعالى في دليلن اثنين ، وقدمهما مدعياً أن الشرع قد دعا الناس من خلالهما ، وأن الصحابة رضوان الله عليهم قد اعتمدوا عليهما في الإستدلال على وجود الله .

الدليل الأول : دليل العناية :

وهو طريق العناية بالإنسان وخلق جميع الموجودات من أجل هذه العناية ويستدل بالأية : ﴿ أَلَمْ نَجْعَلِ ٱلْأَرْضَ مِهَٰدًا ۝٦ وَٱلْجِبَالَ أَوْتَادًا ۝٧ ﴾[256] و ﴿ فَلْيَنظُرِ ٱلْإِنسَٰنُ مِمَّ خُلِقَ ۝٥ خُلِقَ مِن مَّآءٍ دَافِقٍ ۝٦ ﴾[257]، ولابن رشد عناية فائقة بهذا الدليل إذ حشد كثيراً من

---

[255] - منهج المتكلمين الفلاسفة ص 784

[256] – النبأ: ٦ – ٧

[257] – الطارق: ٥ – ٦

الأيات القرآنية التى وردت فيها الإشارة إلى هذا المعنى .

الدليل الثاني : دليل الإختراع :

بمعنى دلالة المصنوع على الصانع وهو مبنى عند ابن رشد على أصلين، الأول أن الموجودات مخترعة أو مصنوعة ، والثاني : أن كل مختَرَع له مخترِع ، وقد صرح ابن رشد أن دليل العناية هو للجماهير من الناس ، أما دليل الإختراع فهو للطبقة الخاصة وهم الفلاسفة ، وهذان الدليلان لابن رشد يفرق بهما بين الناس ، فهو يتهم الجماهير بالغباء ويعلل بذلك إرسال الأنبياء إليهم ، و كأن الأنبياء في نظره غير مرسلين للفلاسفة أى الطبقة الخاصة من الناس[258] .

ونستطيع أن نقول أن ابن رشد كان موفقاً إلى قدر كبير في إختياره ودعوته إلى اتباع هذه الطريقة من حيث الجملة ، أما من حيث التفاصيل الداخلية فقد وقع ابن رشد في أخطاء ، منها :

1- دعواه انحصار الأدلة على وجود الله تعالى في دليلى العناية والإختراع ، إذ أن الأدلة على وجود الله كثيرة مع كون معرفة الله فطرية وضرورية ، ولذلك نقد ابن تيمية انحصار الأدلة في هذين الدليلين .

2 - أخطأ في تفسير بعض الأيات كقوله تعالى ﴿ وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِۦ وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْۗ إِنَّهُۥ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا ﴾[259]، فهو يرى أن تسبيح االمخلوقات هو من

---

[258] – موقف ابن تيمية من فلسفة ابن رشد ، ص 44-45 د / الطبلاوي محمود سعد ، بدون دار نشر .

[259] - الإسراء: ٤٤

باب دلالة وجودها على وجود الله تعالى ، بإعتبار أن تسبيحها هو ما يعلم بلسان الحال من وجودها وما فيها من مظاهر العناية والحكمة ، فابن رشد اعتبر أن التسبيح المشار إليه في الأية هو مجرد دلالة على صانعها وموجدها ، مخالفاً أهل السنة الذين يقولون أنها تسبح تسبيحاً حقيقياً خاصاً بها بلسان لا نفهمه ولغة لا نعرفها كما هو ظاهر الكتاب والسنة ، وأن التسبيح ليس من خصوصية الإنسان وحده ، بل هو عام في كل الموجودات حيوانها ونباتها وجمادها ، يقول ابن تيمية : (وقد زعم طائفة من الناس أن ما ذكر في القرآن من تسبيح المخلوقات هو من هذا الباب – يعنى من باب دلالة لسان الحال – ولكن الصواب أن ثمّ تسبيحاً أخر زائداً على ما فيها من الدلالة)[260].

3 - كما أخطأ ابن رشد في توزيع الأيات القرآنية على الأدلة التي ذكرها ودعواه أن الأيات إذا أُستقرئت وُجدت على ثلاثة أوضاع : منها ما يدل على دلالة الإختراع فقط ، ومنها ما يدل على العناية فقط ، ومنها ما يدل على الأمرين معاً ، ومثّل على الأمرين معاً بعدد من الشواهد والأيات ، ويرى ابن تيمية أن هذا كلام غير سليم أن كل أية من ذلك تجمع بين نوعي الدلالة ، يقول ابن تيمية : (وقوله : إن في الأيات ما يدل على العناية دون الإختراع وغير ذلك ، كلام ليس هذا موضعه ، بل كل ما دل على العناية دل على الإختراع)[261] ، مثلاً الأية التي استشهد بها : ﴿ أَلَمْ نَجْعَلِ ٱلْأَرْضَ مِهَـٰدًا ۝٦ وَٱلْجِبَالَ أَوْتَادًا ۝٧ ﴾[262] لاشك فيه أن جعل الأرض مهاداً والجبال أوتاداً ..الخ

---

[260] – مجموعة الفتاوي ج 13 ، ص 406.

[261] – درء التعارض 4/ 550 طبعة الفضيلة.

[262] – النبأ 6-7

يستلزم قبل هذه العناية أن تكون مخلوقة ومبدعة ، فكما هي تدل على العناية ، تدل أولاً على الإختراع والإبداع .

4- أخطأ ابن رشد في دعواه أن العلماء الذين خصهم الله تعالى بعلمه وقرن شهادتهم بشهادته ، هم أهل البرهان من الفلاسفة وغيرهم ، وأنهم الأجدر من غيرهم بفهم الأمور وتبين حقائقها ، فرد عليه ابن تيمية مصرحاً بأن هذه دعوة كاذبة ، فقال : (أما دعواه أن العلماء المذكورين في القرآن هم إخوانه الفلاسفة أهل المنطق وأتباع اليونان دعوى كاذبة ، فإنا نعلم بالإضطرار من دين الإسلام أن الذين أثنى الله عليهم بالتوحيد ليس هم من المشركين الذين يعبدون الكواكب والأوثان ويقولون بالسحر ، ولا ممن يقول بقدم الأفلاك ، ولا ممن يقول قولاً يستلزم أن الحوادث حدثت بأنفسها ليس لها فاعل ، ونعلم بالإضطرار أن العلم بالتوحيد ليس موقوفاً على ما انفردوا به في المنطق من الكلام في الحدّ والقياس بما يخالفهم فيه أكثر الناس)[263]. ومن محصلة أخطاء ابن رشد لم يستسغ ابن تيمية طريقته فيوضح في بيان تلبيس الجهمية : (فهذا الحفيد وإن بيّن بطلان طريقة الأشعرية ، ولكن طريقته في الباطل أبطل من هذه وإن سمّاها طريقة البرهان)[264] .

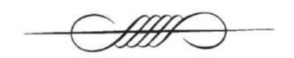
ومع ذلك فالإستفادة من كلام ابن رشد في بيانه لفساد منهج المتكلمين وبطلان طريقتهم في الإستدلال على وجود الله من جهة العقل ، وأن طريق معرفة الله غير موقوفة على طريقتهم التى سلكوها ودعوا الناس إليها ، بل أوجبوها عليهم ، وهو ما

---

[263] - درء التعارض 4/ 212 ، طبعة الفضيلة

[264] - بيان تلبيس الجهمية ج1 ص 255-256.

يوضحه ابن تيمية قائلاً : (فهذا الرجل مع أنه من أعيان الفلاسفة المعظمين طريقتهم المعتنين بطريقة الفلاسفة المشائين ، كأرسطو وأتباعه ، يبيّن أنّ الأدلة العقلية الدالة على إثبات الصانع مستغنية عمّا أحدثه المعتزلة ، ومن وافقهم من الأشعرية وغيرهم ، من طريقة الأعراض ونحوها ، وأن الطرق الشرعية التى جاء بها القرآن هى طريقة برهانية تفيد العلم للعامة والخاصة ، والخاصة عنده يدخل فيهم الفلاسفة ، والطرق التي لأولئك مع طولها وصعوبتها ، لا تفيد العلم لا للعامة ولا للخاصة ، هذا مع أنه لم يقدّر القرآن حق قدره ، ولم يستوعب أنواع الطرق التي في القرآن)[265].



265 - درء التعارض 4/ 228 ، طبعة الفضيلة

الباب الخامس

التوحيد بين ابن رشد و ابن تيمية

الفصل الأول : مسألة الوحدانية عند ابن رشد وتعليق ابن تيمية .

الفصل الثاني : فطرية الدين عند ابن تيمية.

الفصل الأول

التوحيد بين ابن رشد و ابن تيمية

✧مسألة الوحدانية عند ابن رشد وتعليق ابن تيمية :

بحث ابن رشد مسألة الوحدانية بحثاً عميقاً ، وقد عمد إلى أيات القرآن الكريم يستخرج منها البراهين التي تقرر الوحدانية ، وحاول أن يتتبع مذهب المتكلمين بالنقد ، موضحاً نواحي القصور في أدلتهم ، ولكنه لم يقف على جميع أخطاء المتكلمين ، بل نجده قد تنكب طريق الحق فيما يتعلق بتوحيد الألوهية وتوحيد الأسماء والصفات ، وقد فسّر الألوهية تفسيراً باطلاً ، فهي عنده بمعنى القدرة على الإختراع ، ومعنى الإله عنده أى : القادر على الإختراع ، وهذا تفسير درج عليه المتكلمون ، وتابعهم عليه ابن رشد .

يقول ابن تيمية : (ولكن أهل الكلام الذين ظنوا أن التوحيد هو مجرد توحيد الربوبية ، وهو التصديق بأن الله وحده خالق الأشياء ، اعتقدوا أن الإله بمعنى الألِه: إسم فاعل ، وأن الإلهية هي القدرة على الإختراع ، كما يقوله الأشعري وغيره ، ممن يجعلون أخص وصف الإله القدرة على الإختراع)[266] .

والحق أن معنى الإله : أي المألوه المعبود الذي يستحق العبادة ، وبالتالي فإن معنى (لا إله إلا الله) ليس هو الإقرار بأن الله سُبۡحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ موجود أو أنه هو الخالق القادر

[266] - درء التعارض 9/377، طبعة جامعة الإمام محمد بن سعود.

على الإختراع كما يزعم ابن رشد ، بل معناها لامعبود بحق إلا الله.

اتجه ابن رشد إلى القرآن الكريم محاولاً استنباط أدلة الوحدانية وقد استدل على ذلك بثلاث أيات :

الأولى : قوله تعالى : ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَا ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾[267].

الثانية : ﴿ مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَٰهٍ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴾[268].

الثالثة : ﴿ قُل لَّوْ كَانَ مَعَهُۥٓ ءَالِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَّٱبْتَغَوْا۟ إِلَىٰ ذِى ٱلْعَرْشِ سَبِيلًا ﴾[269].

وهذا الإستدلال منه حق إلا أنه نكص على عقبيه حين فهم بعض هذه الأيات فهماً خاطئاً ، ولم يُوفق إلى فهم نوع التوحيد الذي دلت عليه الأية الأولى ، فتوهم أن جميع هذه الأيات الثلاث تدل على توحيد الربوبية ، وهنا يكمن خطأ ابن رشد ، وهو خطأ ناتج عن متابعة المتكلمين في توهمهم بأن التوحيد المطلوب هو إثبات أن خالق العالم واحد ، وبالتالي زعم ابن رشد أن الأية الأولى تنفي الشركة في الربوبية ، والحق خلاف ما ذهب إليه ، لأن هذه الأية تقرر توحيد الألوهية .

وقد لاحظ ابن تيمية هذا الخطأ الذي تردى فيه ابن رشد ، وبيّن مجانبته للصواب

---

267 – الأنبياء : 22
268 - المؤمنون: ٩١
269 - الإسراء: ٤٢

حينما ادعى أن هذه الأية تنفي الشركة في الربوبية ، فقال رَحِمَهُ ٱللَّهُ : (..ولكن هو ظن -كما ظن من ظن من المتكلمين- أن الإله هو بمعنى الرب ، وأن دلالة الأية على انتفاء إلهين إنما دلت به على انتفاء ربين فقط ، وذلك يظهر بتقدير امتناع الفعل من ربين ، وسنبين إن شاء الله أن الأية دلت على ما هو أكمل وأعظم من هذا)[270] .

إذن ما هو الفرق بين المتكلمين وابن رشد فيما يتعلق بهذه الأية ؟

نقول أن الفرق في نقطة واحدة ، أن المتكلمين تكلفوا في استنباط دليل التمانع الذي استدلوا به على أن العالم لم يصدر عن خالقين من هذه الأية ، بينما ابن رشد لا يرى أن الأية تدل على التمانع أو تذهب إليه .

ودليل التمانع هذا يعرفه أحد أعلام الشافعية الأشعرية وهو (عبد القاهر البغدادي) في كتابه أصول الدين بقوله : (...لو كان للعالم صانعان قديمان ، لوجب أن يكونا حيين ، قادرين ، عالمين ، مختارين ، لأن من لم يكن بهذه الصفة لم يكن صانعاً ، ولو كانا حيين قادرين ، مريدين عالمين ، جاز اختلافهما في المراد ، وكان اختلافهما في المراد بأن يريد أحدهما حياة جسم ، ويريد الأخر موته ، ولم يخل حينئذٍ من أن يتم مرادهما معاً ، أو لا يتم مرادهما معاً ، أو يتم مراد أحدهما دون الأخر ، ومحال تمام مرادهما ، لإستحالة كون الشيء حياً وميتاً في حالة واحدة ، وإن لم يتم مرادهما ظهر عجزهما ، وإن تم مراد أحدهما دون الأخر ظهر عجز الذي لم يتم مراده والعاجز لا يكون إلهاً ..) .

---

[270] - درء التعارض 9/342-344، طبعة جامعة الإمام محمد بن سعود

وهكذا يستدل المتكلمون بدليل التمانع على أن صانع العالم واحد ، ولكن عرض أمام هذا الدليل نقطة ضعف ، وهي هذا السؤال المشهور : يجوز أن يتفق الإلهان على مراد واحد فلا يصح هناك إختلاف ولا تمانع ؟.

وقد أدرك الأشاعرة نقطة الضعف في هذا الدليل وحاولوا الإجابة على هذا الإشكال ، وكانت أجوبتهم قوية .

وقد أيد ابن تيمية هذا الدليل وبَيَّن أن التمانع بين الإلهين متحقق سواء في حال الإتفاق أو الإختلاف ، وأكد هذا المعنى موضحاً أن التمانع بين الإلهين حاصل فيقول : (سواء قدر اتفاقهما على الفعل أو اختلافهما فيه ، فنفس كونهما قديمين واجبين قادرين ممتنع ، ونفس كونهما غير قادرين ممتنع ، ونفس اجتماع القدرة وعدمها ممتنع ، ونفس اتفاقهما على مفعول واحد يستقل به كل منهما ممتنع ، ونفس الإشتراك بأن يفعل هذا بعضه وهذا بعضه ممتنع ، وحينئذٍ فلابد أن يكون أحدهما هو القادر أو الأقدر ، فيعلو بعضهم على بعض ، ولابد إذا كانا قادرين ، من أن يذهب كل إله بما خلق ، إن العالي هو الإله المعبود ، فلا يكون معه إله)[271]. هكذا يرى ابن تيمية صحة دليل التمانع في الاستدلال على توحيد الربوبية ولكنه يرى أن الإقرار بتوحيد الربوبية فقط ليس هو الغاية في التوحيد كما توهم المتكلمون ، فيقول عنهم : (والمقصود هنا التنبيه على هذه الأمور ، وأنهم غلطوا في معرفة حقيقة التوحيد ، وفي الطرق التي بينها القرآن ، فظنوا أنه مجرد اعتقاد أن العالم له صانع واحد ، ومنهم

---

[271] - درء التعارض 9/367-368، طبعة جامعة الإمام محمد بن سعود

من ضم إلى ذلك نفي الصفات أو بعضها ، فجعل نفي ذلك داخلاً في مسمى التوحيد ، وادخال هذا في مسمى التوحيد ضلال عظيم)[272].

ومن هنا تعسف المتكلمون وتخبطوا في فهم أية ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾ عندما يحاولون استنباط دليل التمانع منها ، والحق أن هذه الأية ليس فيها تمانع ، فضلاً على أن الأية واردة لتقرير توحيد الألوهية .

ومما يدل على أن هذه الأية لا تدل على التمانع ، هو أنها لا تفضي إلى المحالات الثلاثة التي ذكرها عبد القاهر البغدادي في دليل التمانع ، ولكن الأية ذكرت محال واحد وهو الفساد الذي ينشأ من تعدد المعبودات ، لكن انتظام أمر العالم واتقانه يدل على إله واحد وهو المستحق للعبادة ، ولذلك كان ابن رشد على صواب عندما تصدى لهم بالنقد في هذه النقطة موضحاً أن الأية لا ترشد إلى دليل التمانع ، ولكن مع ذلك يقع ابن رشد في نفس الخطأ الذي وقع فيه المتكلمون حين قصروا دلالة هذه الأية على توحيد الربوبية ، وقد تعقبه ابن تيمية مبيناً خطأه في هذا الفهم مقراً أن الأية دليل على توحيد الألوهية وافراد المعبود الحق بالعبادة ، ووضح ابن تيمية أن الفساد المذكور في الأية لم يوقت بوقت مخصوص ، وهو وقت الوجود كما توهم ابن رشد ، بل إن الحق هو أن فساد العالم وخراب الكون متحقق في أى زمان ومكان بمجرد حصول الشرك ، ووقوع الإنحراف عن توحيد الله و افراده بالعبادة ، وهذا هو الفساد المذكور في الأية من تعدد المعبودات في الكون .

---

[272] - درء التعارض 413/4 ط . الفضيلة .

وكذلك يقرر ابن تيمية أن الفساد ليس هو امتناع وجود المفعول، الذى يُقَدّر عند تمانع الفاعلين بحيث اذا اراد أحدهم فعل شىء وأراد الأخر نقيضه فان الفعل لا يوجد قطعاً وليس الفساد أيضاً امتناع الفعل الذى يُقَدّر عن كون المفعول لفاعلين فإن هذا كله يقتضى عدم الوجود [273].

وينتهى ابن تيمية فى نقده لابن رشد إلى أن الفساد الذى أشارت إليه الأيه إنما يوجد بسبب الشرك فى العبادة ، ويقرر ابن تيمية أن ابن رشد قد شارك المتكلمين في إهمالهم لتوحيد الألوهية رغم أن هذا النوع من التوحيد هو الذي بُعث به الرسل وأُنزلت به الكتب ، ولكن ابن رشد ومعه المتكلمين ظنوا أن التوحيد المطلوب هو توحيد الربوبية ، فإجتهدوا في تقرير الأدلة على أن خالق العالم واحد وأنه لم يصدر عن خالِقَين ، وهذا جهل عظيم بحقيقة التوحيد ، وذلك لأن (مجرد توحيد الربوبية قد كان المشركون يقرون به ، وذلك وحده لا ينفع ، وهؤلاء الذين يريدون تقرير الربوبية من أهل الكلام والفلسفة ، يظنون أن هذا هو غاية التوحيد ... وهذا من أعظم ما وقع فيه هؤلاء وهؤلاء من الجهل بالتوحيد ، الذي بعث الله به الرسل ، وأنزل به الكتب ..)[274].

وعلى الرغم من أن ابن رشد قد شارك المتكلمين في اغفالهم لتوحيد الألوهية ، وظنهم أن التوحيد المطلوب هو توحيد الربوبية ، إلا أننا وجدناه ينتقد دليل التمانع الذي

---

[273] - درء التعارض 4/409 ط . الفضيلة .

[274] درء التعارض 4/392 ط . الفضيلة

توصل به المتكلمون إلى أن خالق العالم واحد وأنه لم يصدر عن خَالِقَين .

وقد أورد على هذا الدليل اعتراضات طالما أوردها المتكلمون على هذا الدليل ، ثم أجابوا عنها ، وفي الواقع أن ابن رشد لم يأتي في نقده لهذا الدليل بما هو جديد ، بل كرر نفس الإعتراضات التى أوردها المتكلمون ، والمتأمل يجد أن موقف ابن رشد من هذا الدليل غريب حقاً ، لأنه بعد أن أبدى وجه الضعف في هذا الدليل والذي سبق أن أوردناه ، رجع في نفس الوقت يجيب عن ذلك الإعتراض ويؤيد دليل التمانع وله كلام في ذلك في مناهج الأدلة[275] .

الفرق بين مذهب ابن تيمية وابن رشد في الوحدانية :

أولاً : يتفق كل من ابن رشد وابن تيمية على أن قوله تعالى ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَاۚ ﴾ لا تدل على دليل التمانع ، ويتفقان على أنه من الخطأ استنباط دليل التمانع من هذه الأية لأنها لا ترشد إليه .

ثانياً : يثبت ابن تيمية توحيد الألوهية ويعتبره أهم أنواع التوحيد ، بينما ابن رشد يرى أن الغاية من التوحيد هو توحيد الربوبية وأغفل توحيد الألوهية .

ثالثاً : يرى ابن تيمية أن دليل التمانع برهان عقلي صحيح يوافق بما جاء به الشرع ، ويحقق الغرض الذي سيق من أجله ، بل ويقرر دليل التمانع أفضل من المتكلمين بينما ابن رشد رفض دليل التمانع رغم أنه لم يأت به هو جديد في هذا .

---

[275] – مناهج الأدلة ، لأبن رشد ، (ص 175 – 158)

الفصل الثاني

فطرية الدين عند ابن تيمية

✧مسألة أول واجب على المكلف بين ابن تيمية والمتكلمين :

ناقش ابن تيمية الفرق المختلفة في مسألة اثبات وجود الله عَزَّوَجَلَّ ومعرفته ، وبيَّن في أكثر من موضع من كتابه درء التعارض فساد طرق هؤلاء التي سلكوها لمعرفة الخالق ، كطريقة الأعراض وحدوث الأجسام ونظرية الجوهر الفرد وغيرهما ، ولما كان هؤلاء وأمثالهم يدَّعون أن معرفة الله لا تحصل إلا بالمعقول ، ويفسرون المعقول بمثل هذه الأدلة الفاسدة ، ادعوا أن أول واجب على المكلف هو النظر المعيَّن ، الذي أوجبه الجهمية والمعتزلة .

وهم يعنون بهذا النظر أدلة حدوث الأعراض ولوازمها للأجسام ، وأنها لا تخلو عن الحوادث فهي حادثة ، واعتبروا هذه الأدلة الفاسدة أول واجب على العباد ، ويذكر ابن تيمية أنهم رجعوا عن ذلك لما تبين لهم فساد القول بوجوب ذلك ، ويذكر من هؤلاء القاضي أبي يعلى وابن عقيل وأبي المعالي الجويني والغزالي والرازي .[276]

ويرى ابن تيمية أن القول بوجوب النظر قول فاسد ، فإن أول واجب على المكلف هو التوحيد ، مقراً أن معرفة الله عَزَّوَجَلَّ فطرية ، وأن هؤلاء أرادوا بهذا القول أن يردوا ما دلَّ عليه الكتاب والسنة ، واتفاق سلف الأمة من أن معرفة الله فطرية .

[276] - درء التعارض 4/37 ط . الفضيلة

يذكر ابن تيمية موقف القاضي أبي يعلى في هذه المسألة قبل أن يتراجع عن هذا القول ، ينقل قول أبي يعلى في المعتمد " إذا ثبت صحة النظر ووجوبه ، فإن أول ما أوجب الله على خلقه العقلاء النظر والإستدلال المؤدين إلى معرفة الله تعالى "

ثم يذكر ابن تيمية رجوع القاضي أبي يعلى عن هذا القول فيقول : (والمقصود هنا أن القاضي كان أولاً يقول بطريقة من يقول : إن أول الواجبات هو النظر في حدوث الأجسام ، ثم رجع القاضي عن ذلك ووافق الخطابي وغيره ممن سلك مسلك السلف والأئمة ، وقالوا إن هذه الطريقة ليست واجبة ، بل هي عند محققيهم باطلة).[277]

ثم يذكر ابن تيمية أن القاضي أبا يعلى لما كان في البداية يقول بوجوب النظر وأنه أول الواجبات ، لما وقف على قوله ﷺ : " كل مولود يولد على الفطرة " بحث عن معنى الفطرة في كلام أحمد بن حنبل رَحِمَهُ ٱللَّهُ ، وفهم أن الإمام أحمد يفسر الفطرة بإبتداء خلقه في بطن أمه ، واستشهد القاضي بقوله تعالى : ﴿ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ﴾[278] أى مبتدئهما ، ثم نفى أن يكون معنى الفطرة الإسلام مستدلاً بأنه لو كان كذلك لوجب إذا وُلد بين أبوين كافرين ألا يرثهما .

---

[277] - درء التعارض 43/4 ط . الفضيلة

[278] – فاطر: ١

✧موقف ابن تيمية من كلام أبي يعلى حول معنى الفطرة :

يُعارض ابن تيمية أبا يعلى في ما ذهب إليه من معنى الفطرة مقرراً أنه أخطأ في فهم كلام الإمام أحمد ، فيقول : (قلت : أحمد لم يذكر العهد الأول ، وإنما قال : الفطرة الأولى التي فُطر الناس عليها وهي الدين ، وقد قال في غير موضع : إن الكافر إذا مات أبواه أو أحدهما حكم بإسلامه واستدل بهذا الحديث " كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه و ينصرانه ويمجسانه" ، فدل على أنه فسر الحديث بأنه يولد على فطرة الإسلام ، كما جاء ذلك مصرحاً به في الحديث ، ولو لم يكن كذلك لما صح استدلاله بالحديث).[279]

ويرى ابن تيمية أن كثرة ألفاظ الحديث تدل على أن معنى الفطرة هي الإسلام ، فيقول : (الدلائل الدالة على أنه أراد على فطرة الإسلام كثيرة كألفاظ الحديث التي في الصحيح مثل قوله " على الملة " و " على هذه الملة " ومثل قوله في حديث عياض بن حمار " خلقت عبادي حنفاء كلهم " وفي لفظ " حنفاء مسلمين " ومثل تفسير أبي هريرة وغيره من رواة الحديث ذلك ، وهم أعلم بما سمعوا)[280] .

كما يرى ابن تيمية أن سؤالهم عقب الحديث عمن يموت من أطفال المشركين وهو صغير ، وكذلك التنصير والتهويد والتمجيس المذكور ، كل ذلك دل على أن هناك مايغير تلك الفطرة التي فطر الناس عليها ، أما قول القاضي بأنه لو كان المراد

---

[279] - درء التعارض 4/46 ط . الفضيلة

[280] - درء التعارض 4/53 ط . الفضيلة

بالفطرة الإسلام لم يرث الطفل أبويه الكافرين ، فيرى ابن تيمية أن منشأ الإشتباه في هذه المسألة (اشتباه أحكام الكفر في الدنيا بأحكام الكفر في الأخرة ، فإن أولاد الكفار لما كانوا يجرى عليهم أحكام الكفر في أمور الدنيا مثل ثبوت الولاية عليهم لأبائهم ....صار يظن من يظن أنهم كفار في نفس الأمر ، كالذي تكلم بالكفر وعمل به)[281] وبالتالي فيرى ابن تيمية خطأ قول القاضي لأن قوله " كل مولود يولد على الفطرة " لم يرد به أحكام الدنيا ، بل في نفس الأمر ، وهو ما يترتب عليه الثواب والعقاب ، ولهذا لما قال هذا ، سألوه : يا رسول الله : أرأيت من يموت من أطفال المشركين ؟ ، فقال : الله أعلم بما كانوا عاملين ، فإن من بلغ منهم فهو مسلم أو كافر بخلاف من مات[282] .

✧رد ابن تيمية على المعتزلة في نفيهم لفطرية الدين :

المعتزلة يقولون إن ما يحصل بإختيار العبد من علم وعمل ، فإنه هو الذي أحدثه بدون معونة من الله له ، ولا هدى يسره له خصه به دون الكافر ، بل يجعلون المؤمن والكافر سواء فيما فعل الله بهما من أسباب الهداية ، فالمؤمنون وفق قولهم كأبي بكر وعلي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أمنا بأنفسهما ، والكفار كأبي لهب وأبي جهل كفرا بأنفسهما ، من غير أن يختص الله المؤمن بأسباب تقتضي إيمانه[283] .

ومن هنا فإن القدرية من المعتزلة استدلوا بحديث "كل مولود يولد على الفطرة فأبواه

---

[281] - درء التعارض 94/4 ط . الفضيلة

[282] - راجع المصدر السابق 96/4 ط . الفضيلة

[283] - درء التعارض 180/4 ط . الفضيلة

يهودانه وينصرانه ويمجسانه " على أن الله لا يضل أحداً ولكن أبواه يضلانه ، ويوضح هنا ابن تيمية أنه بسبب قول المعتزلة هذا ، عمد بعض الناس لتأويل الحديث تأويل خرج به عن مقتضاه للرد عليهم ، ولكن ابن تيمية يرى أن هذا الحديث حجة عليهم من جهة أن الحديث أثبت الولادة على الفطرة بينما هم يقولون أنه لم يولد أحد على الإسلام[284]، ومن هنا يرى ابن تيمية أن (الذين احتجوا من أهل السنة على أن المعرفة والإيمان تحصل للعبد بفضل الله ورحمته وهدايته وتعريفه ، ونحو ذلك من العبارات ، يتضمن قولهم ابطال قول هؤلاء القدرية ، وهذا صحيح)،[285] ثم يوضح ابن تيمية أنه ليس معنى ذلك أن المعرفة لا تحصل بالنظر ، ولكن النظر السليم ، وأهل السنة لا ينكرون وجود ما خلقه الله من الأسباب ، ولا يجعلونها مستقلة بالآثار هي من هذه الأمور المعينة على الإيمان ، (لكن ليس من ذلك ما يقتضي أن المعرفة لا يمكن أن تحصل بنظر العقل).[286]

أى مع التسليم بأن الإيمان لا يحصل إلا بتوفيق الله وهدايته لا ينافي نظر العقل ، والفرق هنا بين قول ابن تيمية وقول المعتزلة ، أن ابن تيمية يجعل نظر العقل سبب من أسباب توفيق الله تعالى ، بينما المعتزلة يجعلونه مستقل بالتأثير وهو ما قرره ابن تيمية قائلاً: (ولهذا كان مذهب أهل السنة أن ما يحصل بالقلب من العلم ، وإن كان

---

[284] - درء التعارض 57/4 ط . الفضيلة

[285] - درء التعارض 181/4 ط . الفضيلة

[286]- المصدر السابق.

بكسب العبد ونظره واستدلاله واستماعه ونحو ذلك ، فإن الله تعالى هو الذي أثبت ذلك العلم في قلبه ، وهو حاصل في قلبه بفضل الله وإحسانه وفعله).[287]

هذا الكلام واضح جداً لكل من طالع مقالات الفرق المختلفة ، فنجد أسماء كبيرة يُشار إليها بالبنان وهم يتخبطون في الباطل على ما وهبهم الله عَزَّوَجَلَّ من عقول ذكية ، فهذا ابن رشد الحفيد يقول في بعض كلامه أشياء أشبه بكلام المجانين وهو ما عبَّر عنه ابن تيمية قائلاً : (ليتأمل اللبيب كلام هؤلاء الذين يدعون من الحذق والتحقيق ما يدفعون به ما جاءت به الرسل ، كيف يتكلمون في غاية حكمتهم ونهاية فلسفتهم بما يشبه كلام المجانين)،[288] وهذا أبو حامد الغزالي صاحب العقل الألمعي عبَّر في كتابه (المنقذ من الضلال) عن الأزمة النفسية والفكرية التي ألمت به في تجربة شك وحيرة كان غايتها البحث عن اليقين القلبي إلى أن إرتمى في أحضان التصوف ، وغير ابن رشد والغزالي في هذا الباب كثير جداً ، وقد تفطن ابن تيمية لهذه الحقيقة فقال : (وقد يكون الرجل من أذكياء الناس وأحدهم نظراً ويعميه عن أظهر لأشياء وقد يكون من أبلد الناس وأضعفهم نظراً ويهديه لما أختلف فيه من الحق بإذنه ، فلا حول ولا قوة إلا به)[289] .

---

[287] - درء التعارض 183/4 ط . الفضيلة

[288] - درء التعارض 249/2 ط . الفضيلة

[289] - درء التعارض 185/4 ط . الفضيلة

الباب السادس

الإلهيات بين ابن رشد و ابن تيمية

الفصل الأول : صفة العلم بين ابن رشد وابن تيمية .

الفصل الثاني : صفة الكلام بين ابن رشد وابن تيمية.

الفصل الثالث : صفة الإرادة بين ابن رشد وابن تيمية.

الفصل الرابع : الفوقية بين ابن رشد وابن تيمية.

الفصل الخامس : ا لجسمية بين ابن رشد وابن تيمية

الفصل الأول
صفة العلم بين ابن رشد وابن تيمية

يرى ابن رشد أن القرآن الكريم قد دل على صفة العلم ، وهناك أيات أثبتت لله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ صفة العلم ، كقوله : ﴿ أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ ﴾[290]، فيرى ابن رشد أن صفة العلم قديمة ويرفض قول المتكلمين القائم على أنه يعلم المحدث في وقت حدوثه بعلم قديم زاعماً أنه يلزم من ذلك أن يكون العلم بالمحدث في وقت عدمه وفي وقت وجوده علماً واحداً ، وهذا عنده أمر غير معقول ، إذ في ظنه أن العلم يجب أن يكون تابعاً للموجود ، ولما كان الموجود تارة يوجد فعلاً وتارة يوجد قولاً وجب أن يكون العلم بالوجودين مختلفاً.

وقد بنى ابن رشد مسألة علم الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ على عدة أمور :

الأول : عدم المماثلة بين علم الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ وعلم المخلوق ، وأنه بسبب عدم التفرقة بين علم الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ وعلم البشر أثار المتكلمون جدالاً عنيفاً ، وتردى ابن سينا وموافقوه في انكار علم الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ بالجزئيات المتغيرة وقال بأن الله يعلمها علماً كلياً ، ويرى ابن رشد أن الله يعلم الأشياء كلها بعلم غير مجانس لعلمنا فهو منزه عن النقص الذي في علمنا .

الثاني :أن علم الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ سبب علة لوجود الأشياء خلاف علم الإنسان فهو

---

290 ـ الملك: ١٤

معلول عن الموجودات .

الثالث:أن علم الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ بالأشياء لا يصح وصفه بأنه كلي ولا جزئي فهذا الوصف يلحق العلم البشري الناقص ويتنزه عنه علم الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ ، فهذا العلم محيط بجميع الأشياء .

يدافع ابن رشد عن الفلاسفة مقراً أنهم لا ينكرون علم الله بالجزئيات كما اتهمهم الغزالي ، معتمداً في هذا الإتهام على كتب ابن سينا ، ويرى ابن رشد أن ابن سينا ليس حجة في ذلك ، ثم يبين السبب الذي دفع ابن سينا إلى هذا القول زاعماً أنه الحرص على تقرير أن علم الله بالأشياء علماً واحداً لا يتغير بتغير المعلومات ولا يتعدد بتعددها .

وإن كان هذا التبرير الذى دافع به ابن رشد عن ابن سينا في نظرنا غير دقيق ، لأن الذي حمل ابن سينا على القول بذلك هو تلك المحاولة الفاشلة من التوفيق بين الدين والفلسفة حيث كان أستاذه أرسطو يذهب إلى أن الله لا يعلم شيئاً عن العالم فقد زعم أرسطو أنه يستحيل على ذلك الإله أن يُدرك غير ذاته ، لأن القول بخلاف ذلك يعني أن الإدراك مرتبط بشيء آخر غير الذات الإلهية ، و من أجل هذا المنهج التوفيقي عند ابن رشد عمد إلى تأويلات تحريفية لكلام أرسطو في العلم فسّره بقوله إن عقل الإله بذاته يتضمن عقله و علمه بغيره ، والحقيقة أن أرسطو لم يقصد ذلك فقد أعلن صراحة أن الإله لا يعقل إلا ذاته ، فنفى أن يكون يعقل غيرها ، و بناء

على ذلك فإنه يتضح أن ما فعله ابن رشد هو عملية تأويلية تحريفية للدفاع عن موقف أرسطو في نفيه لعلم الله بغيره .

وهكذا حاول ابن رشد أن يدافع عن الفلاسفة وأن يثبت أنهم يقولون بعلم الله للجزئيات ويبطل قول الغزالي الذي اتهمهم به ، ثم يلتمس ابن رشد العذر للغزالي لأنه لم يأخذ هذه العلوم من كتب الفلاسفة أنفسهم بل ذهب يلتمسها من كتب ابن سينا .

وقد وافق ابن رشد الحق عندما ذهب إلى أن علم الله بالجزئيات لا تلزمه اللوازم التي تلزم علم المخلوق ، وأنه لا يجوز بحال من الأحوال قياس أحد العِلمين على الأخر ، أما ما ذهب إليه من أن علم الله سبب في وجود الأشياء وأنه يعلم الكليات والجزئيات لأنه سبب في وجودها ليس بصحيح على إطلاقه ، حيث لا يدع للقدرة والإرادة مجالاً في خلق العالم .

كما أن قول ابن رشد أن الفلاسفة لا ينكرون علم الله بالجزئيات ليس بصحيح ودفاعه عنهم في ذلك تعصب ظاهر منه لأرسطو وشيعه ، والحق أن الفلاسفة ينكرون علم الله بالجزئيات فعلاً ونصوص أرسطو تدل صراحة على أن الله لا يعلم الموجودات ، إذ لو علمها لإستلزم ذلك في ظنه نقصاً في ذاته ، وبهذا نقول أن القول بإنكار علم الله بالجزئيات قول ثابت عن الفلاسفة حقيقة ، ولم يكن الغزالي متجنياً عليهم أو مخطئاً عندما نسب إليهم هذا القول .

✧موقف ابن تيمية من كلام ابن رشد في صفة العلم :

يتفق ابن تيمية مع ابن رشد على أن اللهسُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ عالم بالجزئيات ، فهو يعلم كل شيء جزئي على سبيل التعيين ويعلمه بزمانه ومكانه ، وكذلك يتفق مع ابن رشد في أن الله يعلمها لأنه هو الذي أوجدها ، ولكن يختلف مع ابن رشد في قوله أن الله يعلم الأشياء لأن علمه سبب وجودها ، فكأنه بهذا القول لا يدع للقدرة والإرادة مكاناً في إيجاد الأشياء ، بخلاف ابن تيمية الذي يرى أن الله يعلم الأشياء لأنه الخالق لها ﴿ أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ ﴾، وهذه الأية تدل على كونه عالماً بالجزئيات من طرق :

الأولى : من كون الخلق يستلزم العلم المخلوق .

الثانية : من جهة كونه في نفسه لطيفاً خبيراً وذلك يوجب علمه بدقيق الأشياء وخفيها .

(ثم يقال : اللطيف الخبير علمه بنفسه أولى من علمه بغيره ، وعلمه بنفسه مستلزم لعلمه بلوازم ذاته ...)[291] ، ويقرر ابن تيمية دلالة الأية بطريق أخر فيقول : (..وهو أن يقال : خلق الخالق مشروط بتصوره للمخلوق قبل أن يخلقه ، فإن الخلق إنما يُخلق بالإرادة ، والإرادة مشروطة العلم ، فإرادة ما لا يشعر به محال ، وإذا كان إنما يخلق بإرادته ، وإنما يريد ما يصوره لزم من ذلك أن يعلم كل ما خلقه)[292].

---

[291] - درء التعارض 522/4 ط. الفضيلة

[292] - درء التعارض 520/4 ط. الفضيلة

وهكذا يقرر ابن تيمية أن الله فاعل الأشياء بقدرته وإرادته وهو عالم بنفسه وذلك يستلزم علمه بكل حادث على الوجه الذي حدث عليه ، ويستلزم علمه بكل جزئي لأنه هو الفاعل له على هذا الوجه .

وقد رد ابن تيمية على ابن رشد في دعواه أن " الفلاسفة لا ينكرون علم الله بالجزئيات ، بل يثبتون أنه يعلمها بعلم غير مجانس لعلمنا وزعمه أن الغزالي قد غلط على الفلاسفة عندما نسب إليهم ذلك " ، وقد بيَّن ابن تيمية أن دفاع ابن رشد عن الفلاسفة في علم الله بالجزئيات باطل ، يقول ابن تيمية ناقداً دفاع ابن رشد عن الفلاسفة : (...وأما ما ذكره من أن الفلاسفة لا يقولون : إنه لا يعلم الجزئيات بل يرون أنه لا يعلمها بالعلم المحدث وانكاره أن يكون المشاؤون الفلاسفة ينكرون علمه بجزئيات العالم فهذا يدل على فرط تعصبه لهؤلاء الفلاسفة بالباطل ، وعدم معرفته بحقيقة مذهبهم ، فإنه دائماً يتعصب لأرسطو صاحب التعاليم المنطقية والإلهية ، وكلامه في مسألة العلم معروف مذكور في كتابه ما بعد الطبيعة ...وأرسطو ينكر علم الرب بشيء من الحوادث مطلقاً ، وكلامه في ذلك وحججه من أفسد الكلام ...ولكن ابن سينا وأمثاله زعموا أنه إنما يعلم الكليات والجزئيات ، يعلمها على وجه كلي ، وهؤلاء فروا من وقوع التغيرفي علمه)[293].

وكذلك ينتقد ابن تيمية حجة ابن رشد التي اعتمد عليها ليدفع بها اتهام الغزالي

---

[293] - درء التعارض 4/426-427 ط. الفضيلة

للفلاسفة بأنهم ينكرون علم الله بالجزئيات ، وقد بيَّن ابن رشد هذه الحجة بقوله : (وكيف يمكن أن يتصور أن المشائين من الحكماء يرون أن العلم القديم لا يحيط بالجزئيات وهم يرون أنه سبب الإنذار في المنامات والوحي وغير ذلك من أنواع الإلهامات).

ونقد ابن تيمية هذه الحجة بقوله : (وأما احتجاجه على اثبات علم الرب بالجزئيات بالإنذارات والمنامات ، فالاستدلال ضعيف ، فإن ابن سينا وأمثاله يدعون أن ما يحصل للنفوس البشرية من العلم والإنذارات والمنامات إنما هو فيض العقل الفعال والنفس الفلكية ، وإذا أرادوا أن يجمعوا بين الشريعة والفلسفة قالوا : إن النفس الفلكية هي اللوح المحفوظ ...ومن علم دين الإسلام الذي بعث الله به رسله علم أن هذا من أبعد الأمور عن دين الإسلام).[294]

وقد بيَّن ابن تيمية أن قول ابن رشد : "أن الفلاسفة لا ينكرون علم الله بالجزئيات " ليس صحيحاً على إطلاقه ، ولم يكن ابن رشد أميناً في حكاية مذهب الفلاسفة ، وذلك لأن أقوال الفلاسفة في مسألة العلم متعددة ومختلفة ، وقد ذكر ابن تيمية اختلاف أقوالهم وتعدد مذاهبهم في مسألة العلم بقوله : (..فصارت الأقوال للفلاسفة في علم الله أربعة أقوال بل خمسة ، بل ستة ، بل سبعة ، بل أكثر من ذلك القول الذي ذكره ابن سينا والقول الذي اختاره ابن رشد ، والقول الذي اختاره أبو

[294] - درء التعارض 427/4 ط. الفضيلة

البركات ، وهذان القولان اللذان يقولهما نظار المسلمين ...).[295]

ومن خلال هذا النص الأخير نجد أن ابن تيمية بعد أن قرر أن من الفلاسفة من انكر علم الله بالجزئيات أخذ يبين أن قول ابن رشد في مسألة العلم على الرغم من الاعتراضات التي ترد عليه إلا أنه يتفق مع ما قاله نظار المسلمين من أن الله يعلم الجزئيات ولا يغيب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض .

وإذا كان ابن تيمية قد مال إلى حدٍ ما إلى قبول كلام ابن رشد في مسألة العلم إلا أنه يرفض بشدة كلام أرسطو وكلام ابن سينا في العلم ويرى أنه كفر صريح ، فهو يقول : (وقول أرسطو وابن سينا فلا يمكن أن يقولهما مسلم ، ولهذا كان ذلك مما كفَّرهم به الغزالي وغيره ، فضلاً عن أئمة المسلمين ، كمالك والشافعي وأحمد فإنهم كفروا غلاة القدرية الذين أنكروا علمه بالأفعال الجزئية قبل وجودها ، فكيف من أنكر علمه بالجزئيات كلها قبل وجودها وبعد وجودها).[296]

✧مسألة علم الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عند ابن تيمية :

يرى ابن تيمية أن علم الله صفة من صفاته وليس عين ذاته كما يقول ابن رشد الذي وافق المعتزلة وسائر نفاة الصفات في التسوية بين الذات والصفات ، وجعل الصفة هي عين الذات ، فعلم الله عند ابن تيمية من الصفات الذاتية ، يقول :

(فعلمه من لوازم نفسه المقدسة وكذلك قدرته لم يستفد شيئاً من صفاته المقدسة

---

[295] -درء التعارض 4/429 ط . الفضيلة

[296] - درء التعارض 4/430 ط . الفضيلة

من غيره ، ولم يحتج إلى سواه بوجه من الوجوه ، بل هو الغني عن كل ما سواه).[297]

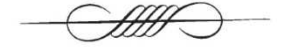
وكذلك يرى ابن تيمية أن علمه محيط بكل شيء فلا يغيب عن علم الله مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء ويعلم ما سيكون وما هو كائن وما كان ، وما لم يكن لو أنه كان كيف يكون ، فهو يعلم بما يجرى في هذا الكون علماً مفصلاً ، ويرى ابن تيمية كذلك أن القائلين بأن علم الله بأن الحادث قد وجد الأن بعد أن كان يعلم أنه سيوجد يلزم منه التغير في علم الله ، والتغير في علم الله محال ، لأن ما لا يخلو من الحوادث – على حد زعمهم- فهو حادث ، يرى ابن تيمية أن هذه اللوازم التي توهموها لا تقوم على حجة صحيحة أصلاً ، وأنهم إلتزموا هذه اللوازم بسبب علم الكلام المذموم الذي ذمه السلف بسبب هذه الشكوك والأوهام ، كما يبين ابن تيمية أن أئمة المتكلمين كالرازي والأمدي قرروا فساد قولهم بأن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث .

وابن تيمية يرجح القول بأن العلم المتعلق بالحادث بعد وجوده هو قدر زائد على العلم السابق ، فعلم الله بأن الحادث قد وجد فعلاً بعد أن كان يعلم أنه سيوجد هو قدر زائد على العلم السابق ، وأن المتجدد عنده هو أمر ثبوتي ،فإذا وجد الحادث فعلاً علم أنه قد وجد ، وهذا لا ينفي العلم الأزلي السابق بأنه سيوجد ، فليس ذلك نقصاً في علم الله ، بل هو كمال ، لأن عَلِم الحادث على ما هو عليه ، فعلمه موجود بعد أن كان يعلم أنه سيوجد ، ويؤيد هذا قوله رَحِمَهُ ٱللَّهُ : (... ثم الكلام في علمه بما يفعله

[297] - درء التعارض 431/4 ط. الفضيلة

هل هو العلم المتقدم بما سيفعله ، وعلمه بأن قد فعله هل هو الأول ، فيه قولان معروفان ، والعقل والقرآن يدل على أنه قدر زائد ، كمال قال " لنعلم " في بضعة عشر موضعاً ، وقال ابن عباس : إلا لنرى).[298]

والحق أن كلام المتكلمين في هذه المسألة كلام عقيم ، لأن الأمر متعلق بالبحث في كيفية ذات الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ وكيفية صفاته ، وأهل السنة يفوضون في هذه الكيفية .



[298] -مجموعة الفتاوى ، ج 16 ، ص 204

الفصل الثاني
صفة الكلام بين ابن رشد وابن تيمية

تعتبر صفة الكلام من أعظم المسائل التي دار فيها الخلاف بين الأمة عندما قالت المعتزلة بخلق القرآن ، وقد نال الإمام أحمد بن حنبل رَحِمَهُ ٱللَّهُ أكبر نصيب من التعذيب والسجن ، فجاهد وصبر واحتسب وناظر المعتزلة .

ولقد تعرض ابن رشد لمبحث مسألة كلام الله تعالى واجتهد رغبة في أن يخرج من بحثه لها برأي مميز ، وقد كان له ما أراد ، وهو قد نظر في قول الفلاسفة والمعتزلة والأشعرية وتأثر بهم ثم زاد عليهم برأي أداه إليه نظره .

ولقد نقد ابن رشد المعتزلة والأشعرية نقداً صريحاً ، ورأى أن كل واحدة منهما لم تصب الحق بإطلاق، ومن هنا يذكر ابن رشد أن المعتزلة ظنت أن الكلام هو ما فعله المتكلم وهو حروف وأصوات ، وقالت إن القرآن مخلوق ، لأنهم نظروا إلى اللفظ فجعلوه فعلاً، ولأن اللفظ عندهم من حيث هو فعل ، وليس من شرط الفعل أن يقوم بذات الفاعل بل يمكن أن يكون منفصلاً عنه ، ومن هنا قالوا هو مخلوق يخلقه الله في جسم من الأجسام على وجه يفهم ويسمع معناه .

وأما الأشاعرة فقد جعلوا الكلام معنى يقوم بذات المتكلم وأنكروا أن يكون المتكلم فاعلاً للكلام ، ومن هنا زعموا أنهم لو أثبتوا له كلاماً بحروف وأصوات متعلق بمشيئته وقدرته ، أن يكون محلاً للحوادث ، وهم يمنعون ذلك بمقتضى دليل

الحدوث ، ولهذا قالوا كلامه صفة قائمة بذاته قديمة وهو معنى واحد وسموا ذلك كلام النفس وأنكروا اللفظ الذي يدل على المعنى النفسي.

وبعد ان استعرض ابن رشد رأي الفريقين قرر أن كل واحدة منهما عندها جزء من الحق وجزء من الباطل ، ويتفق ابن تيمية معه على هذا الرأي ، حيث يرى أن كل طائفة منهما عندها جزء من الحق وجزء من الباطل ، ثم يزيد عليه بدرجة واحدة وهي أن أدلة كل طائفة التي استدلت بها لإفساد مذهب الأخرى تشهد بصحة مذهب أهل السنة وتؤيده ، فقول المعتزلة إن الكلام صفة فعل تدحض قول الأشاعرة إن الكلام معنى قائم بالنفس ، وتدل على أن الله يتكلم بمشيئته وقدرته ، وقول الأشاعرة إن كلام الله صفة ذات ، تدل على أن كلامه يقوم بذاته وتدحض قول المعتزلة إن القرآن مخلوق بائن من الله يخلقه الله في جسم من الأجسام فهو منفصل عنه.[299]

ومن هنا يمكن لنا بيان أوجه اتفاق ابن تيمية وابن رشد في مسألة الكلام في النقاط التالية :

الأولى : يتفقان على نقد المعتزلة فيما ذهبوا إليه ، ولكن عندهم جزء من الحق حينما جعلوا الكلام متعلق بمشيئته وقدرته .

الثانية: يتفقان على نقد الأشاعرة فيما ذهبوا إليه ، وبيان أنهم أخطأوا في هذه المسألة ورغم ذلك عندهم جزء من الحق حينما جعلوا كلامه قائماً بذاته غير منفصل عنه

---

[299] - راجع نص كلام ابن تيمية في مجموعة الفتاوى / ج 13 ، ص 169-170

كما تزعم المعتزلة .

الثالثة: يتفقان على أن معنى الكلام قائم بذاته ، وليس كما زعمته المعتزلة أنه منفصل عنه غير قائم بذاته ، فيقول ابن رشد : (.... وأما في الخالق كلام النفس هو الذي قام به ..).[300]

الرابعة: يتفقان على أن المعنى قديم وقائم بذات الله ، يقول ابن رشد : (...قد تبين لك أن القرآن الذي هو كلام الله قديم ...).[301]

ولكن ابن رشد ينفرد عن ابن تيمية حين يزعم أن اللفظ الدال على المعنى القديم مخلوق لله ، وليس مخلوقاً لبشر ، يقول ابن رشد مبيناً بدعته : (...فقد تبين لك أن القرآن الذي هو كلام الله قديم ، وأن اللفظ الدال عليه مخلوق له سبحانه لا لبشر..)[302] ، ويؤكد هذه البدعة في موضع أخر بقوله : (..وألفاظ القرآن هي خلق الله)[303]، وبهذا القول باين ابن رشد مذهب السلف الذين يقولون إن القرآن كلام الله منزل غير مخلوق ، وقد تكلم الله به بحروفه ومعانيه بصوت نفسه ، فالحروف ليست مخلوقة كما زعم ابن رشد متأثراً في ذلك بالمعتزلة .

كما باين ابن رشد مذهب الأشاعرة حين زعم أن ألفاظ القرآن مخلوقة لله ، لأن الأشاعرة رغموا أن الألفاظ حكاية وعبارة عن المعنى القديم القائم بذات الله وهو

---

[300] – مناهج الأدلة ، ص 164 .

[301] – المصدر السابق ، ص 163 .

[302] - المصدر السابق.

[303] - المصدر السابق

المعنى النفسي، بينما ابن رشد يرى أنها مخلوقة لله لا لبشر .

الخامسة : يتفق ابن رشد وابن تيمية على أن مسمى الكلام يشمل المعنى واللفظ ، حيث يرى ابن رشد أن الكلام يشمل اللفظ والمعنى وليس الكلام هو اللفظ فقط كما تدعي المعتزلة ، وأيضاً ليس الكلام هو المعنى فقط كما تدعى الأشاعرة ، وبهذا يتفق ابن تيمية وابن رشد على أن الكلام يشمل المعنى واللفظ .

وجه اختلاف ابن تيمية وابن رشد في مسألة الكلام :

يبدأ الخلاف الشديد والفرق الشاسع بين ابن تيمية وابن رشد عندما يذهب ابن رشد إلى التفرقة بين معنى القرآن ولفظه ، فالمعنى عند ابن رشد قديم قائم بذات الله تعالى ، وأما اللفظ الدال على المعنى القديم فإنه عند ابن رشد حادث مخلوق لله لا لبشر ، ثم قال بأن هذه الألفاظ المخلوقة بائنة عن الله تعالى غير قائمة بذاته ، وعلى هذا فالله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عند ابن رشد لم يتكلم بألفاظ القرآن بحرف وصوت كما يقول السلف ، بل خلق ألفاظ القرآن منفصلة عنه ، وبهذا يُلفق ابن رشد مذهبه في صفة الكلام من مذهب المعتزلة والأشاعرة ، وذلك لأن قول ابن رشد إن اللفظ الدال على المعنى مخلوق لله فإنه يوافق المعتزلة في جزء من مذهبهم ، وعندما يقول أن المعنى قديم قائم بذاته تعالى فإنه يوافق الأشاعرة على جزء من مذهبهم في القول بأن القرآن معنى قديم قائم بالنفس ، وهو بهذا يفتح باباً للطعن في شخصه ورميه بالقول بخلق القرآن ، فهو قد ذكر أن كلام الله قد يكون بواسطة ملك وقد يكون لفظ يخلقه الله في سمع المختص بكلامه سبحانه ، وهنا يتشابه مع المعتزلة الذين يقولون

أن كلام الله مخلوق يخلقه في جسم من الأجسام كالشجرة أو اللوح المحفوظ أو في سمع من ميزه الله بالتكليم ، فكلام الله لموسى عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ في ظنهم هو أن يخلق الله كلاماً منطوقاً به في بعض الأجرام كما خلقه مخطوطاً في اللوح المحفوظ ، وزعموا أنه عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ قد سمعه بجميع أعضاءه ، ومن جميع الجهات الست .

إذن يمكن لنا أن نقول أن الفرق بين المعتزلة وابن رشد هو أنه يرى أن المعنى قديم قائم بذات الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ غير بائن عنه ، أما اللفظ الدال عليه فمخلوق لله لا لبشر وهو بائن عنه غير قائم بذاته ، أما المعتزلة ذهبوا إلى القرآن لا يكون إلا محدثاً غير قائم بالذات لم يكن ثم كان .

وبناء على ما سبق يرى ابن رشد أن الكلام صفة فعل فقط ، بينما ابن تيمية يرى أن الكلام صفة ذات وفعل معاً .

يرى ابن رشد أن تكليم الله هو أحد أمرين[304] :

الأول :إما أن يفعل سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ فعلاً يدل به المخاطب على العلم الذي في نفسه .

الثاني : أو يلهم الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ المخاطب ذلك المعنى القديم الذي في نفسه .

وابن رشد هنا لم يفرق بين الكلام والتكليم ، بل جعل الكلام هو نفس التكليم ، وليس كل متكلم مخاطباً لغيره ، فقد يكون المتكلم متصفاً بالكلام وقادراً عليه ولا يكلم غيره ، وابن رشد قد جعل كلام الله هو مجرد الإعلام والإفهام بما في النفس بدون خطاب مسموع يسمعه المخاطب من المتكلم ، فهو يقول : (...الكلام ليس شيئاً

[304] - نص كلامه في مناهج الأدلة ، ص 162- 163

أكثر من أن يفعل المتكلم فعلاً يدل به المخاطب على العلم في نفسه ، أو يصير المخاطب بحيث ينكشف له ذلك العلم الذي في نفسه ...).[305]

ولاشك أن هذا كلام مخالف لمذهب السلف ، فالله عنده لم يتكلم بحرف وصوت وحقيقة مذهبه أنه لا يثبت لله كلاماً ، وتكليماً ، إنما جعل الكلام والتكليم هو معنى واحد .

ولما جعل ابن رشد كلام الله هو مجرد الإعلام أو العلم ذهب إلى أنه قد يكون (من كلام الله ما يلقيه إلى العلماء والذين هم ورثة الأنبياء بواسطة البراهين)[306] ، ويلزم من كلام ابن رشد هذا أن كل من علم علماً بعد أن لم يكن يعلمه أن يكون قد كلمه الله ، وهذا قول باطل بإتفاق العقلاء ، وقد بيَّن ابن تيمية بطلان ما ذهب إليه ابن رشد في ذلك ، فبيَّن أن هذا القول قول فاسد ، وقد بناه ابن رشد (..على ما تقدم من أن التكليم ليس إلا مجرد الإعلام ، ما علمه العالم بالدليل هو من هذا النمط ، وهذا مما يبين ضلاله ، فإنه من المعلوم بالإضطرار أن تكليم الله لأنبيائه بالوحي الذي يخصهم أمر لا يحصل للعلماء ...).[307]

ويقرر ابن تيمية أن هناك صلة وثيقة بين مذهب ابن رشد في كلام الله وبين مذهب الفلاسفة ، لأن حقيقة مذهب ابن رشد في هذا أنه لا يثبت لله كلاماً ولا تكليماً، يقول ابن تيمية : (..هذا كله على أصل إخوانه الفلاسفة كما تقدم ، وهؤلاء في

---

[305] - مناهج الأدلة ، ص 162

[306] - مناهج الأدلة ، ص 163

[307] -درء التعارض 585/4 ط . الفضيلة

الحقيقة لم يثبتوا لله كلاماً ولا تكليماً هو أكثر من أمر ونهي وإنما أثبتوا مجرد العلم والإعلام)[308] ، وإنما أثبت مجرد علم العبد بما في نفس المتكلم من العلم ، فهو لا يثبت كلاماً إلا ما كان في نفوس البشر ، لأن الكلام عنده فعل يحدثه الله في نفس من اصطفى من عباده، وقد نقد ابن تيمية مذهب هؤلاء الفلاسفة الذين تأثر بهم ابن رشد في مسألة كلام الله فقال : (...وهؤلاء عندهم لا يكون إحداثه إلا في نفس الرسول أو جبريل ، عند من يسلم أن جبريل ملك منفصل عن النبي قائم بنفسه وهذا لا يقوله إلا من قرب إلى الإسلام منهم وأئمتهم لا يقولون ذلك ، ولا يعرفون جبريل إلا ما في نفس النبي من الخيال أو العقل الفعال).[309]

ويقرر ابن تيمية أن مذهب المعتزلة على شناعته في كلام الله إلا أنه خير من مذهب الفلاسفة ، لأن المعتزلة قد جعلوا كلام الله ألفاظاً منظومة مسموعة تدل على معنى ، فهم خير ممن جعل كلام الله هو مجرد العلم أو الإعلام بما في النفس كما يقول ابن رشد متأثراً في ذلك بالفلاسفة ، ولهذا يرى ابن تيمية أن قول المعتزلة خير من قول هؤلاء الفلاسفة بكثير، ويؤكد على هذا قائلاً : (...والذين يقولون إن الله تكلم بكلام مخلوق يخلقه في غيره خير من هؤلاء ، وهذه الدرجة أرفع من درجة مجرد الإعلام مع قصده العلم ، لأن هذا إعلام بكلام منظوم مسموع ، وهذا أبلغ من إعلام بمجرد ما يقع في النفس ، وإذا كان من لم يثبت لله كلاماً إلا كلاماً مخلوقاً في

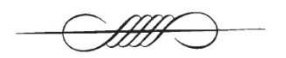
---

[308] - درء التعارض 582/4 ط . الفضيلة

[309] - درء التعارض 585/4 ط . الفضيلة

غيره مع أنه حروف منظومة من أضل الناس عن سلف الأمة وأئمتها فكيف من يقول لم يثبت إلا مجرد الإعلام ...).[310]

فقول ابن رشد شر من قول المعتزلة ، فهو يريد أن الله خلق لفظاً في نفس موسى ، وقد سمعه موسى من غير أن يكون له وجود في الخارج [311] ، وهو كلام باطل حيث لا فرق بين هذا الكلام وما يسمعه النائم في نفسه من الأصوات أو الهواتف التي يسمعها الإنسان في نفسه ، (ولا يصح أن يجعل تكليم الله لموسى الذي ميزه الله به عن سائر النبيين والمرسلين من جنس الهواتف والأصوات والمنامات التي يسمعها الإنسان من نفسه ، وإلا للزم من ذلك أن يكون أحاد الناس شركاء لموسى في التكليم فضلاً عن النبيين والمرسلين)[312].



---

[310] - درء التعارض 578/4 ط . الفضيلة

[311] - درء التعارض 583/4 ط . الفضيلة

[312] - درء التعارض 584/4 ط . الفضيلة

الفصل الثالث
صفة الإرادة بين ابن رشد وابن تيمية

يرى ابن رشد أن الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ متصف بالإرادة ، وأن إرادته سبحانه لا تشبه إرادة البشر ، ولا يستطيع أحد من البشر أن يدرك كيفيتها ، واستدل في اثباتها بالأية : ﴿ إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَىْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴾[313]، ثم قدم دليلين عقليين على اثبات الإرادة وهما :

الأول: أن من شرط العالم الفاعل الذي تصدر عنه الأشياء أن يكون مريداً ، لأنها تدل على أنه مريد لها .

الثاني: كونه عالم بالضدين ، كوجود الحادث وعدمه ، فيرى أن العلم سبب في وجود الأشياء ، وفعله أحد الضدين بإختيار تدل على صفة زائدة على العلم .

يرى ابن رشد أن الإرادة الأزلية رجحت أحد الضدين على الأخر منذ الأزل لحكمة وغاية ، وهو قول يشبه قول الأشاعرة -على الرغم من نقده الشديد لهم - بأن الترجيج والتخصيص صفة نفسية للإرادة ، فهي ترجح أحد المقدرين على الأخر بلا مرجح .

وبالتالي هو لم يوفق إلى حل صحيح لمسألة الإرادة وعلاقتها بالحوادث المتجددة ، وهو قد نقد الأشاعرة في قولهم بإرادة قديمة تتناول الحوادث المتجددة ، فهو يرى أن دعوى الأشاعرة هذه مع قولهم بأن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ، يرى أنه أمر

---

[313] – النحل: ٤٠

يثير التناقض ، وبالتالي منع ابن رشد القول بأن الله يريد بإرادة قديمة أو محدثة وأن القول أنه مريد للأمور المحدثة بإرادة قديمة قول مبتدع ، وبالتالي فإن غاية ما فعله ابن رشد هنا هو التوقف عن البحث في قدم إرادة الله أو حدوثها ، ولم يقدم حلاً للنزاع في هذه المسألة .

وقد تعرض ابن تيمية لنقد كلام ابن رشد مبيناً أنه لم يأت بما يُبَيّن هذه الشبهة ، فهو يقول : (وأما كونها إرادة ليست مثل إرادة الخلق ، فهذا لا بد منه فيها وفي سائر الصفات ، وهذا لا يختص بالإرادة ، كما أن الرب ليس كمثله شيء فصفاته كذاته ، لكن مجرد نفي هذا لا ينازعه فيه أحد ، ومضمون كلامه الوقف عن الكلام في قدمها وحدوثها ، لا بيان حل الشبهة)[314] ، ثم يتهم ابن تيمية الفلاسفة بالتناقض والحيرة والإضطراب في مسألة الإرادة بسبب قولهم بصدور الحوادث عن علة موجبة لمعلولها بوسط أو بغير وسط ، وهم إذا كانوا حائرين في أصل صدور الحوادث عنه فكيف في إرادته ؟!.

ولذلك فإنه لما اتهم الغزالي الفلاسفة بنفي الإرادة وقولهم بصدور فعله عن ذاته ضرورة كصدور الضوء من الشمس ، اعتبر ابن رشد في تهافت التهافت أن هذا القول من الغزالي قولاً شنيعاً وزعم أن الفلاسفة لا ينفون الإرادة عن الباري ولا يثبتون له الإرادة البشرية ، وهذا الكلام من ابن رشد رفضه ابن تيمية ، واعتبر أن كلامه صادر من تعصب للفلاسفة ، فيقول ابن تيمية : (ابن رشد يتعصب

---

314 – درء التعارض 575/4 ط . الفضيلة

للفلاسفةفحكايته عنهم أنهم يقولون : إنه مريد كحكايته عنهم إنهم يقولون : إنه عالم بالمخلوقات ، ولا ريب أن كلاهما قول طائفة منهم ، وأما نقل ذلك عن جملتهم أو المشائين جملة ، فغلط ظاهر)[315].

ويخالف ابن تيمية ابن رشد في مسألة الإرادة ويرى أنها قديمة النوع حادثة الأفراد، فهو يقول : (الإرادة قديمة بمعنى أن نوعها قديم ، وإن كان كل من المحدثات مراداً بإرادة حادثة)[316]، ويرى أن كل ما سواه سبحانه حادثاً كائناً بعد أن لم يكن ، وأنه سبحانه لم يزل مريداً لأن يفعل شيئاً بعد شيء ، أى أن الله سبحانه متصف بالإرادة أزلاً وأبداً ، وأنه لم يزل مريداً بإرادات متعاقبة ، فنوع الإرادة قديم ، وأما إرادة الحادث المعين الذي يحدث بعد أن كان معدوماً فإنما يريده في وقته وعلم بعلمه القديم أنه سيفعلها في تلك الأوقات ، وأراد فعلها في تلك الأوقات بالذات ، وبذلك يختلف مع الأشاعرة الذين يقولون أن الأرادة ترجح لامرجح ، بل هي عند ابن تيمية ترجح أحد المقدورين على الأخر لمرجح وتخصص الوقت لمخصص ، يقول ابن تيمية : (لابد في المفعول من حكمة اقتضت وجوده دون الأخر ، والإرادة تتعلق بالمفعول لعلم المريد بما في المفعول من تلك الحكمة المطلوبة)[317]. وبهذا اثبت ابن تيمية أن الله سُبۡحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ متصف بالإرادة أزلاً وأبداً ، وإرادته صفة من صفات ذاته قائمة بذاته وهي قديمة النوع حادثة الأفراد .

---

[315] - درء التعارض 540/4 ط . الفضيلة

[316] - درء التعارض 249/4 ط . الفضيلة

[317] درء التعارض 247/4 ط . الفضيلة

الفصل الرابع
الفوقية بين ابن رشد وابن تيمية

✧**الموقف العام لإبن رشد من مسألة الجهة أو الفوقية :**

يرى ابن رشد أن مسألة الجهة أو مسألة علو الله سُبۡحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ على خلقه بتعبير أدق مسألة اتفقت عليها جميع الشرائع فمن باب أولى أن تكون محل اتفاق بين المسلمين الأوائل الذين جروا على اثباتها لله سُبۡحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ ، وقد سار الأمر على هذا المنوال (حتى نفتها المعتزلة ، ثم تبعهم على نفيها متأخروا الأشعرية كأبي المعالي ومن اقتدى بقوله ...)[318] .

ويرى ابن رشد أن المعتزلة ومتأخري الأشعرية في نفيهم للجهة قد خالفوا نصوص الشرع مخالفة بينة ، لأن (...ظواهر الشرع كلها تقتضي اثبات الجهة ، مثل قوله ﴿ وَٱلۡمَلَكُ عَلَىٰٓ أَرۡجَآئِهَاۚ وَيَحۡمِلُ عَرۡشَ رَبِّكَ فَوۡقَهُمۡ يَوۡمَئِذٖ ثَمَٰنِيَةٞ ﴾[319] ، ومثل قوله : ﴿ يُدَبِّرُ ٱلۡأَمۡرَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ إِلَى ٱلۡأَرۡضِ ثُمَّ يَعۡرُجُ إِلَيۡهِ فِي يَوۡمٖ كَانَ مِقۡدَارُهُۥٓ أَلۡفَ سَنَةٖ مِّمَّا تَعُدُّونَ ﴾[320]، ومثل قوله : ﴿ تَعۡرُجُ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ إِلَيۡهِ ﴾[321] ، ومثل قوله : ﴿ ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ أَن

---

[318] – مناهج الأدلة ، ص 176
[319] – الحاقة: ١٧
[320] – السجدة: ٥
[321] – المعارج: ٤

﴿ يَخۡسِفَ بِكُمُ ٱلۡأَرۡضَ فَإِذَا هِيَ تَمُورُ ﴾[322]، إلى غير ذلك من الأيات التى إن سلط عليها التأويل عاد الشرع كله مؤولا، وإن قيل فيها إنها من المتشابهات عاد الشرع كله متشابهاً ، لأن الشرائع كلها مبنية على أن الله في السماء ، وأن منه تنزل الملائكة بالوحي إلى النبيين)[323].

ويتعرض ابن رشد لبيان الشبهة التي انساق وراءها نفاة الجهة تمهيداً لدحضها مبيناً (...أنهم اعتقدوا أن اثبات الجهة يوجب اثبات المكان ، واثبات المكان يوجب اثبات الجسمية)[324].

ولاشك أن الشبهة التي دفعت المعتزلة وغيرهم إلى نفي العلو تدل على أنهم لم يفرقوا بين الخالق والمخلوق ، ولكن ابن رشد يبرهن على اثبات جهة العلو لله سُبۡحَانَهُۥ وَتَعَالَىٰ بطرق عقلية صحيحة من غير أن يلزم من اثباتها ذلك المحظور الذي فرَّ منه المتكلمون ، لأنه يرى أن ثمة فرق بين الجهة والمكان ، فيرى ابن رشد أن (سطح الفلك الخارجي قد تبرهن على أنه ليس خارجه جسم ، لأنه لو كان كذلك لوجب أن يكون خارج هذا الجسم جسم أخر ، ويمر الأمر إلى غير نهاية ، فإذاً سطح أخر أجسام العالم ليس مكاناً أصلاً ، إذ ليس يمكن أن يوجد فيه جسم ..)[325].

وهكذا يبين ابن رشد أن سطح أخر أجسام العالم ليس مكاناً ، فليس وراء

---

322 – الملك: ١٦

323 – مناهج الأدلة ، ص 176

324 – المصدر السابق

325 - مناهج الأدلة ، ص 177

المخلوقات شيء موجود يكون حيزاً لله ، وبذلك اثبت ابن رشد الجهة دون تحيز للباري سبحانه ، لأن الجهة غير المكان ولا يلزم من اثباتها اثبات المكان الذي يحيط بمن فيه من الأجسام .

✧**موقف ابن تيمية من رأي ابن رشد في الجهة :**

أوضح ابن تيمية أن اثبات ابن رشد للجهة ونقده للمتكلمين الذين حرفوا النصوص الشرعية التي وردت بإثبات جهة العلو دليل يهدم ما زعمه الرازي ومن وافقه من النفاة من أن نفي الجهة بإطلاق ، أو نفي صفة العلو بعبارة أدق أمر أجمع عليه المسلمون ماعدا الحنابلة والكرامية حيث جعل كلام ابن رشد معولاً نقض به تلك الدعوى الباطلة ، وقد تعقب ابن تيمية زعم الرازي هذا موضحاً أن العلو مما جاءت به الشرائع واتفقت عليه جميع الرسل ، وأجمع عليه الصحابة والتابعون وأئمة الدين . وبناء عليه فقول الرازي : (خصومنا في هذا الباب : إما الكرامية وإما الحنابلة) كما جاء في كتابه أساس التقديس ليس بسديد ، ولهذا يقول ابن تيمية : (..بل خصومه في هذا الباب جميع الأنبياء والمرسلين وجميع الصحابة والتابعين ، وجميع أئمة الدين ...حتى حذاق الفلاسفة فإنهم خصومه في هذا الباب ، كما ذكر ذلك القاضي أبو الوليد ابن رشد الحفيد الفيلسوف مع فرط اعتنائه بالفلسفة ، وتعظيمه لها)[326] ، وقد أقر ابن تيمية كلام ابن رشد في مسألة الجهة فقال : (...وما ذكره ابن رشد من أن هذه الصفة – صفة العلو –لم يزل أهل الشريعة في أول الأمر يثبتونها

---

[326] – بيان تلبيس الجهمية ، ج1 ص 21-24

لله تعالى حتى نفتها المعتزلة ، ثم تبعهم على نفيها الأشعرية كلام صحيح ، وهو يبين خطأ من يقول إن النزاع في ذلك ليس إلا مع الكرامية والحنبلية ...وما نقله ابن رشد عن الأمة صحيح ، وهذا مما يُرجح أن نقله لأقوال الفلاسفة أصح من نقل ابن سينا ...)[327] .

وقد أظهر ابن تيمية الحماس لرأي ابن رشد ودافع عنه ، ثم افترض بعض الإعتراضات التي يمكن للمخالف أن يوردها على ما قاله ابن رشد وأبطلها ، يقول (...والذي يمكن منازعوه من الفلاسفة أن يقولوا له: لا يمكن أن يوجد هناك شىء : أى خارج سطح الفلك الخارجي وهو الذي بيَّن ابن رشد أنه ليس خارجه جسم ، وبيَّن أن ذلك الموضع ليس مكاناً أصلاً لا جسم ولا غيره ، وأما الجسم فلما ذكره ، وأما غيره فلأنه يكون مشاراً إليه بأنه هناك ، وما أشير إليه فهو جسم ، وهذا كما يقوله المعتزلة والأشعرية ، ومن وافقهم من أهل الحديث ...فيقول ابن رشد لهم : ما تقوله الكلابية للمعتزلة ، وهو أن وجود موجود ليس وراء أجسام العالم ، ولا داخل فيها ، إما أن يكون ممكناً وأما أن لا يكون ، فإن لم يكن ممكناً بطل قولكم ، وإن كان ممكناً فوجود موجود هو وراء أجسام العالم ، وليس بجسم أولى بالجواز ، لأنا إذا عرضنا على العقل وجود موجود قائم بنفسه ، لا في العالم ، ولا خارجاً عنه ، ولا يشار إليه ، وعرضنا عليه وجود موجود يشار إليه فوق العالم ليس بجسم ، كان انكار العقل للأول أعظم من انكاره للثاني ، فإن كان الأول مقبولاً

---

[327] - درء التعارض 245/6 ط . جامعة الإمام محمد بن سعود

وجب قبول الثاني ، وإن كان الثاني مردوداً وجب رد الأول ، فلا يمكن منازعوا هؤلاء أن يبطلوا أقوالهم ، مع اثباتهم لموجود قائم بنفسه لا داخل العالم ، ولا خارجه ، ولا يشار إليه)[328].

ويبين ابن تيمية أن ابن رشد عندما أثبت صفة العلو بدليل عقلي قد أفحم النفاة الذين زعموا أن الدليل العقلي اضطرهم إلى نفي الجهة ، لأن اثبات الجهة يلزم منه اثبات المكان ،واثبات المكان يلزم منه التحيز واثبات الجسمية ، وغير ذلك من صفات الحوادث والأجسام وكل جسم محدث ، لأن الجسم وفق قولهم لا يخلو عن الحوادث ، وأن اثبات الجهة والنزول ونحوه من الأفعال الإختيارية يقدح في دليل الجواهر والأعراض فينسد عليهم باب اثبات الصانع ، وغير ذلك من الشبه التي لا تثبت أمام النقل الصحيح والعقل الصريح ، فلما بيَّن ابن رشد بطريق عقلي فساد ما توهموه من أوهام فاسدة قلب عليهم دليلهم ، فإذا كان المعتزلة والأشاعرة يزعمون أن الدليل العقلي قادهم إلي نفي العلو ، فإن ابن رشد يرى أن الدليل العقلي يقتضي اثبات العلو ، ويرى ابن تيمية أن نقض ابن رشد لبراهينهم العقلية على نفي العلو ببراهين عقلية تثبت العلو دليل على تهافت شبهاتهم وتعارض أقوالهم ، يقول ابن تيمية : (..فقد تبين أن حذاق الفلاسفة أيضاً يثبتون أن التصديق بما جاء به الشارع لا يتوقف على شيء من الطرق الكلامية المحدثة ، ولاشيء من الطرق الفلسفية ...وقد تبين لك أن الطوائف التي في كلامها ما يعارضون به كلام الشارع من العقليات ...كل منهم يقول

---

[328] - درء التعارض 6/244-245 ط. جامعة الإمام محمد بن سعود

جمهور العقلاء : إن عقلياته تلك باطلة ويبينون فساد عقلياته بالعقليات الصحيحة الصريحة التي لا يمكن ردها).[329]

مما سبق نستخلص أن كلاً من ابن رشد وابن تيمية يتفقان على اثبات العلو لله تعالى ، وإن كان ابن رشد يعبر عن علو الله على خلقه بإطلاق لفظ الجهة ولا يجد حرجاً في هذا التعبير ، ولكن ابن تيمية احترز بعض الشيء من التكلم بلفظ الجهة بإطلاق إلا أن يُحرر المعنى الذي يريده المتكلم بهذا اللفظ رغبة منه في الإبتعاد عن الألفاظ المجملة .

كما أوضح ابن تيمية أنه أجمع من يعتد بإجماعه على اثبات العلو لله سُبۡحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ مقرراً تهافت ما ذهب إليه الرازي في قوله الذي زعم فيه أن نفي العلو أمر أطبق عليه جمع غفير من المسلمين ، ولم يخالف فيه سوى الحنابلة والكرامية ، وقد نسف ابن تيمية هذه القول موضحاً أن الأمر عكس ما زعمه الرازي من نفي العلو ، بل الصحيح الثابت عن الرسل وعن السلف والأئمة الأربعة هو اثبات العلو لله سُبۡحَانَهُۥوَتَعَالَىٰ فإعتراض الرازي هذا (..معارض بما هو أبلع منه ، فإن الجموع الكثيرة يقولون إنهم يجدون في أنفسهم عند الضرورة معنى بطلب العلو في توجه قلوبهم إلى الله ودعائه ، وأنه يمتنع في عقولهم وجود موجود لا داخل العالم ولا خارجه ، وأن هذا معلوم لهم بالضرورة ، فإن امتنع اتفاق الجمع العظيم على مخالفة البديهة ، فتجب الحجة المثبتة فيبطل نقيضها ، وإن لم تمتنع بطلت حجة النفاة ، فيثبت بطلانها على

---

[329] - درء التعارض 10/317-318 ط . جامعة الإمام محمد بن سعود

التقديرين)[330] ،

ويمضي ابن تيمية قدماً في دحض شبهة الرازي وسائر نفاة العلو مبيناً أن تواطؤهم على البدعة لا يعد سنداً معتبراً بحيث يتخذه الرازي دليلاً يؤيد به بدعته ، (..فإنه ما من طائفة من طوائف الضلال -وإن كثرت- إلا وهى مجتمعة على جحد بعض العلوم الضرورية)[331] .

ولقد حاول الرازي أن يجيب على دليل الفطرة على العلو برفع الأيدي عند الدعاء بقوله في أساس التقديس : (أنه من المحتمل أننا نرفع أيدينا إلى الملائكة التي في السماء كجبرائيل وميكائيل)[332] ، وهو رد في قمة السطحية والضعف وهو غير مستند إلى دليل شرعي كما صرح بذلك الجويني .

---

[330] - درء التعارض 272/6 ط . جامعة الإمام محمد بن سعود

[331] – المصدر السابق 268/6

[332] – أساس التقديس ، ص 77

الفصل الخامس
الجسمية بين ابن رشد وابن تيمية

يرى ابن رشد أن الله تعالى لا يشبه أحداً من خلقه ، ولا يشبهه أحد من خلقة ، وهو كلام أجمع عليه المسلمون كلهم ، ثم تكلم عن صفة الجسمية وهل هي من الصفات المسكوت عنها أم لا ، وهو يرى أن هذه المسألة سراً لا يقوى على فهمه الجمهور ومن ثم لا بد أن يحجب عنه وجه الحقيقة ، لأن الحقيقة مفسدة لعقولهم ، فيقول في مناهج الأدلة : (والواجب عندي في هذه الصفة أن يجرى فيها على منهاج الشرع ، فلا يصرح فيها بنفي ولا اثبات ، ويجاب من سأل في ذلك من الجمهور بقوله تعالى : ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴾ الشورى: ١١ ، وينهى عن السؤال)[333] ولو توقف ابن رشد عند ذلك لكان مصيباً للحق ، إلا أنه له في المسألة رأي أخر ، احتفظ له لنفسه ، ولمن سماهم أهل البرهان وهو التصريح بأن الله تعالى ليس بجسم ، ولقد ذكر ابن رشد الأسباب التي دفعته إلى عدم التصريح للجمهور بأن الله ليس بجسم ، فحصرها في أن ادراك هذا المعنى ليس في طاقة الجمهور بحيث يستطيعون فهمه ، وقد ساقه الجدل والمعاندة لمذهب الأشاعرة فاتهمهم بالتجسيم لأنهم أثبتوا صفات زائدة عن الصفات – الصفات السبع – فنقدهم بنقد متهافت حيث اثبات ذات مجردة عن الصفات ليس له وجود في الحقيقة ، وانما هو من فرض الذهن ،

---

333 – مناهج الأدلة ، ص 177

ولذلك نقد ابن تيمية ابن شد في رمية للأشاعرة بالتجسيم ، فقال : (والأشعرية هم في اثبات هذه الصفات ، مع سائر أهل السنة والجماعة ، لم ينازعهم في اثبات الصفات إلا من هو عند السلف والأئمة من أعظم الناس ضلالاً كالجهمية والمعتزلة)[334].

وقد تعقب ابن تيمية ابن رشد وبيَّن خطأه في اتهام الأشعرية بالتجسيم لمجرد أنهم اثبتوا الصفات ، فقال : (كل ما تلزم به الأشعرية وأمثالهم في اثبات الصفات ، يلزمك إياه في كل ما نفيته ، فإذا قلت : الموصوف بالصفة لا يكون إلا جسماً ، قالوا : والمسمى بالحي العالم القادر لا يكون إلا جسماً ، والمُخْبَر عنه بأنه يعلم ويقدر لا يكون إلا جسماً ، والموصوف بقول القائل : هو عالم قادر لا يكون إلا جسماً فإن أمكنك أن تثبت هذا لغير جسم أمكنهم ذلك ، وإن لم يمكنهم لم يمكنك ، فهذا السؤال لازم لجميع الناس كما يلزم الأشعرية وغيرهم)[335].

ويتهم ابن رشد الحنابلة أنهم يقولون أن الله جسم لا يشبه الأجسام [336]، ويرفض ابن تيمية هذا الادعاء قائلاً : (ليس في الحنابلة من أطلق لفظ الجسم ، لكن نفاة الصفات يسمون كل من اثبت الصفات مجسماً بطريق اللزوم إذ كانوا يقولون أن الصفة لا تقوم إلا بجسم ، وذلك لأنهم اصطلحوا في معنى الجسم على غير المعنى المعروف في اللغة ، فإن الجسم في اللغة هو البدن ، وهؤلاء يسمون كل ما يشار إليه

---

[334] - درء التعارض 579/4 ط . الفضيلة

[335] - درء التعارض 599/4 ط . الفضيلة

[336] – وقد نسب الأمدي القول بالتجسيم إلى الحنابلة متابعاً للرازي .

جسماً ، فلزم على قولهم أن يكون ما جاء به الكتاب والسنة ، وما فطر الله عليه عباده وما اتفق عليه سلف الأمة وأئمتها تجسيماً ، وهذا لا يخص طائفة لا الحنابلة ولا غيرهم ، بل يطلقون لفظ المجسمة والمشبهة على اتباع السلف كلهم)[337].

ومن كلام ابن تيمية يتبين أن رميهم لكل من أثبت الصفات بالجسمية وليس الحنابلة فقط ، فليس المراد عندهم بالجسمية هو ذلك المعنى اللغوي المرادف للبدن ، بل عندهم كل من اثبت ذاتاً متصفة بصفاتها فهو مجسم ، ولذلك رمى ابن رشد الأشاعرة بالتجسيم لإثباتهم سبع صفات وألزمهم بشبهة التركيب في كتابه تهافت التهافت ، ومن هنا يرى ابن تيمية أن لفظ الجسمية من الألفاظ المجملة فإن اثبات الجسم أو نفيه بدعة ، وقد أنكر الإمام أحمد وغيره على الجهمية هذا اللفظ ، ورفض نفيه أو إطلاقه كما جرى في مناظرته لأبي عيسى برغوث في محنته المشهورة ، فرفض اثبات أو نفي لفظ الجسم ، وقال لا يدري ما يريد القائل بهذا القول ، بل يعلم أنه أحد صمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد[338] .

يثني ابن رشد على ابن تومرت – المهدي الكذاب- في نفيه للجسمية بسبب سؤال الناس الذين دخلوا في الإسلام ممن اعتادوا على النظر ، ولم يكن بُد لأهل الإسلام

[337] - درء التعارض 608/4 ط . الفضيلة

[338] – ومن العجيب أن يعتبر الدكتور حسن الشافعي في كتابه "الامدي وأراؤه الكلامية" أن موقف ابن تيمية من الجسمية موقفا غريبا لكونه لا يثبت ولا ينفي الجسم زاعماً أن ذلك مخالف لمذهب الإمام أحمد ، مع أنه لم يقدم لنا نصاً واحداً يثبت به أن الإمام أحمد نفى أو اثبت هذا اللفظ قبل الوقوف على معناه ، كما أنه لا يفهم موقف ابن تيمية فهما جيداً وإلا لعرف أنه لا يقف من لفظ الجسم موقفا سلبيا ، ولكن ابن تيمية لا يثبت أو ينفي لفظ مجمل دون الوقوف على معناه ، فإن كان المعنى حقا أثبت المعنى دون اللفظ المخالف الشرع .

من الجواب في ذلك ، فلما كثر الخلاف ، رفع ابن تومرت الخلاف ونفي الجسمية وكفَّر المثبت لها ، ويعتبر ابن تيمية هذا الكلام من ابن رشد يحمل من المداهنة والمصانعة لأتباع ابن تومرت ما لا يخفى ، ثم يرى أن هذا الكلام باطل حيث أسلم في عهد الصحابة والتابعين وتابعيهم من الأمم من لا يوجد مثلهم بعدهم في الحذق والنظر ، ومن المعلوم أن فلسفة اليونان والهند كانت موجودة ، فدعوى المدعي أن الناس احتاجوا فيمن يدعونه إلى الإسلام إلى تغيير الأصول الشرعية التي لم يحتج الصحابة إلى تغيرها دعوى باطلة ، كما أن القرآن فيه الجواب عن هذا السؤال ، لكن يريد الذي يجيب بالقرآن والسنة أن يعرف معانيهما ومعاني كلام السائل ، كلفظ " العقل " عند الفلاسفة غير معناه في لغة العرب ، وكذلك لفظ " الجسم " ، والمقصود أن السائل إذا سأل عن الأمور الدينية بألفاظ ليست مأثورة عن الرسول في ذلك ، نظرنا إلى معنى لفظه ، واثبتنا المعنى الذي اثبته الله ، ونفينا المعنى الذي نفاه الله[339] ، يقول ابن تيمية : (وإن عنيت بلفظ الجسم الموصوف بالصفات ، القائم بنفسه المباين لغيره ، الذي يمكن أن يشار إليه وترفع إليه الأيدي فلا ريب أن القرآن قد أخبر أن الله له العلم والقوة والرحمة واليدان ، وغير ذلك ..وإذا سميت ما هو كذلك جسماً وسئلت هل هو جسم ؟ كان الجواب أن المعنى الذي سئلت عنه وأردته بهذا اللفظ قد بينه الله وأثبته في كتابه)[340]

---

[339] - راجع درء التعارض 4/641-642 ط . الفضيلة

[340] - درء التعارض 4/646 ط . الفضيلة

الباب السابع

ردود ابن تيمية على ابن سينا والطوسي والرازي في صفة العلم

الفصل الأول : صفة العلم عند ابن سينا وتعليق ابن تيمية .

الفصل الثاني : موقف ابن ملكا من العلم الإلهي عند ابن سينا وتعليق ابن تيمية

الفصل الثالث : رد ابن تيمية على الطوسي والرازي في صفة العلم

الفصل الأول
صفة العلم عند ابن سينا وتعليق ابن تيمية

يعتبر ابن سينا أن صفة العلم " عارضة للذات " أى أنها لا تحدث كثرة في الذات الإلهية ، إنما الذات والصفات وحدة واحدة في مذهب ابن سينا ، فهو يرى أن الله أوجد الأشياء بعد أن عقلها بعقله القديم ، أى أن الموجودات كلها وجدت طبقاً لما هو موجود في العلم الإلهي ، وهذه إحدى إشكالات مذهب ابن سينا إذ كيف وفق ابن سينا بين صدور الموجودات بناء على صورته في العلم الإلهي وكيف يكون الله عالماً بالموجودات الجزئية ! ولذا إن قول ابن سينا " بل واجب الوجود إنما يعقل كل شيء على نحو كلي ، ومع ذلك لا يعزب عنه شيء شخصي ، لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات والأرض " هو قول متناقض ، وهو ما سجله عليه ابن تيمية حيث قال : (..إن العلم الكلي من حيث هو كلي لا يوجب علماً بشيء من المعينات الموجودة)[341]

كما يرفض ابن تيمية تقسيم الصفات إلى مقوم وعارض ، فابن سينا يرى أن العلم لا يكون ذاتياً لئلا يلزم من ذلك أن يكون مركباً ، وهو ما رفضه ابن تيمية قائلاً : (أن الصفات اللازمة للموصوف لا يجوز تقسيمها إلى هذين القسمين ، ولا يجوز جعل الذات مركبة من أحد الصنفين دون الأخر ، بل لا يجوز جعل الذات مركبة أصلاً منها ، إلا أن يعنى بالتركيب اتصاف الذات بها وقيامها بالذات ، أو لزوم الذات

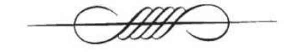
---

[341] - درء التعارض 4/460 ط. الفضيلة

لها ، ونحو ذلك مما تشترك فيه جميع الصفات اللازمة للموصوف)[342].

ومما سبق يصل ابن تيمية إلى أن (قولهم مع هذا : إنه لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السموات والأرض ، مغالطة ، بل لم يعلم شيئاً من الأمور المعينة الحادثة ألبتة بل هو عازب عنه ، لا يدرى أكان أم لم يكن ، فإن نفس تصور الكلي من حيث هو كلي لا يفيد تصور المعينات)[343].

وهذا كلام سليم ، فإن ابن سينا جعل علم الله تعالى كلياً فيعلم مثلاً الكسوف لعلمه بأسبابه فإذا وجد السبب وجد المسبب ، وهذا معناه في الواقع أنه لا يعلم إذا وقع الكسوف بمصر أو العراق على وجه تفصيلي ، انما هو علم كلي ، علم بسبب إذا توفر سوف يحدث كذا ، أما متى وأين لا يدخل في هذا العلم الكلي عند ابن سينا ، فكيف إذن وفق قول ابن سينا هذا يقول إنه لا يعزب عن علمه شيء !



---

[342] - درء التعارض 453/4 ط. الفضيلة

[343] - درء التعارض 552/4-553 ط. الفضيلة

الفصل الثاني
موقف ابن ملكا من العلم الإلهي عند ابن سينا وتعليق ابن تيمية

يقترب ابن ملكا من مدرسة المعتزلة في مسألة العلم الإلهي حيث يذهب إلى أنه صفات ذاته عن ذاته ، هذا من جهة ومن جهة أخرى ، الملاحظ أنه يربط بين صفة العلم والإرادة فإرادته بعلمه، ونرى ان ابن ملكا قد أعطى الصفات الإلهية طلاقة في الإحاطة بجزئيات الوجود[344] ، إلا أننا لست بصدد عرض ونقد موقف البغدادي من العلم الإلهي ، انما ما يعنينا في هذا المبحث أن البغدادي رفض قول الفلاسفة بعدم علم الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ للجزئيات ، وبالتالي نقد موقف ابن سينا من العلم الإلهي ، هذا النقد لم يغفله ابن تيمية في "درء التعارض" وسلط الضوء عليه ، فبعد أن نقل كلام ابن ملكا في نقد الحجج المنقولة عن أرسطو لنفي علم الله بالجزئيات ، عقب على ذلك قائلاً : (فهذا من كلام أبي البركات على قول أرسطو ، وهو أقرب إلى تحرير النقل وجودة البحث في هذا الباب من ابن رشد ، وابن رشد أقرب إلى جودة القول في ذلك من ابن سينا ، مع غلوه في تعظيم أرسطو وشيعته)[345] .

يوجه ابن ملكا نقداً لابن سينا في قوله : " ولا يجوز أن يكون الله عاقلاً لهذه المتغيرات مع تغيرها حتى يكون تارة يعقل منها أنها موجودة غير معدومة وتارة أنها

[344] - أبو البركات البغدادي وفلسفته الإلهية ،91 ، مكتبة وهبة
[345] - درء التعارض 450/4 ط . الفضيلة

معدومة غير موجودة ولكل واحد من الأمرين صورة عقلية على حدة ولا واحدة من الصورتين تبقى مع الذاتية فيكون واجب الوجود متغير الذات "

يرى ابن ملكا أن هذا القول مردود لأن واجب الوجود لا يتغير بإدراك المتغيرات ولا يوجب إدراك المتغيرات تغيراً في ذاته سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ .

ثم يرد ابن ملكا على أرسطو في زعمه أن تعقله للغير كمالاً يوجب له نقصاً بإلزامه بقوله أن واجب الوجود عنده مبدأ واحد وخالق الكل ، فلما لا يقال مبدأ أول وعالم بكل الجزئيات ، وكيف ينسب إليه التعب لو علم بالجزئيات ولا ينسب إليه التعب عندما خلق ! فإذا كان الثاني باطل ، فالأول باطل بالبديهة ، يقول ابن ملكا :(فلم نزهته عن ذاك- العلم بالجزئيات- ولم تنزهه عن هذا ؟ ولم خشيت عليه التعب في أن يعقل ولم تخشه عليه في أن يفعل ؟" ، ويؤيد ابن تيمية ابن ملكا في هذا الاعتراض ، فيقول ابن تيمية : (فإنه من المعلوم بصريح العقل أن كون الشيء مفعولاً دون كونه معلوماً ، فإن المفعولات دون الفاعل ، وليس كل معلوم دون العالم ، فالإنسان يعلم ما هو أفضل منه ، ولا يفعل ما هو أكمل منه ، فالمفعول يجب أن يكون دون الفاعل ويجب أن يكون الفاعل أكمل من المفعول ...فإن لم يكن كون الأشياء مفعولة له مما يوجب نقصاًوكمالاً بها فأن لا يوجب كونها معلومة له نقصاً له وكمالاً بها بطريق الأولى)[346].

[346] -درء التعارض 434/4 ط . الفضيلة

والمعنى أنك يا أرسطو قد أثبت مخلوقات – مفعولات- لله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ ، والمفعولات أقل من الفاعل ، ولم تُوجب بخلقه للأدنى نقصاً ، فمن باب أولى اثبات علمه للجزئيات ، إذ كونها مفعوله أنقص من كونها معلومة ، وإن زعم أن في التعقلات تعباً ، (قيل : من لم يتعب بالفعل فأن لا يتعب بالعلم بطريق الأولى ، فكيف يُعقل فاعل يفعل دائماً ولا يتعب بالفعل ؟فأن لا يتعب بالعلم بطريق الأولى)[347]، فقول أرسطو هذا في قمة السذاجة ، بل قول اليهود والنصارى على بشاعته (الذين وصفوه بالتعب لما خلق السماوات والأرض في ستة أيام وأنه استراح بعد ذلك أقرب إلى المعقول من قول أرسطو وأتباعه الذين يقولون : لو كان عالماً بهذا لتعب)[348]. ويوجه أبو البركات البغدادي نقده لفكره احتمالية النقص على واجب الوجود قائلاً : (فإن النقص في ذات المبدأ الأول غير متصور ، لأنه واحد ، والنقص إنما يتصور في مواضع الزيادة والنقصان ، والزيادة والنقصان معاً إنما هى من صفات الكثرة والغيرية حيث تتصور في الكثرة قلة وفي الزيادة نقصان ، كل واحد بقياس الأخر ، وأما حيث لا كثرة ولا غيريه بل وحدة محضة ، فلا يُتصور نقص).

ويذهب ابن ملكا إلى أن كمال الله في قدرته على العقل أى العلم ، فهو ليس يكمل بكل معقول بل كماله في بقدرته على أن يعقله أى كماله في قدرته أن يفعل ويعقل لا نفس وجود الفعل المعين أو العلم المعين ، ويرى ابن تيمية أن قول ابن ملكا ملزم

---

[347] - درء التعارض 436/4 ط. الفضيلة

[348] - درء التعارض 438/4 ط. الفضيلة

لنفاة الصفات من الجهمية والفلاسفة ، فالذات المجردة عن الصفات عندهم لا يعقل عليها زيادة ولا نقص ، لكن ليس بملزم لمثبت الصفات ، فيقول : (لكن قد يقال على هذا : إنه وإن كان الذات واحدة ، فإذا كانت الصفات متعددة : كالقدرة والعلم ، أمكن تقدير أحدهما دون الأخر ، فالكمال هو بوجود الجميع ، والنقص معقول بعدم بعض ذلك ، ولكن ما قاله لازم لمن ينفي الصفات من الجهمية والفلاسفة ، ويقدر ذاتاً لا صفة لها أو وجوداًمطلقاً لا يختص بأمر ، فهذا لا يُعقل فيه كمال ولا نقص ، وأرسطو من نفاة الصفات)[349]، ولكن قد يُقال أن أرسطو يقدر كمال منتظر وينفيه ، بينما ابن ملكا جعل الكمال في نفس القدرة اللازمة له لا فيما ينتظر ، وهنا يقدم ابن تيمية الجواب عن شبهة أرسطو قائلاً : (أن يُقال العلم لازم لذاته أزلاً وأبداً ، ليس شيئاً متجدداً فلا يحتاج أن يُقال : كماله في أن يقدر على العقل ، كما قاله أبو البركات ، بل نفس العقل الذي هو العلم في لغة المسلمين أمر لازم لذاته، كما قال أبو البركات في القدرة ، وحينئذٍ فليس كماله بغيره ، بل علمه الذى هو من لوازم ذاته ، الذي لم يزل ولا يزال ، كما أن كماله بقدرته كذلك ، وكون العلم متعلقاً بغيره مثل كون القدرة متعلقة بغيره ، وكما أن القدرة صفة كمال ، لا يقدح فيها أنه لابد لها من مقدور ، فالعلم كذلك أولى ، لأنه يتعلق بنفسه ويتعلق بغيره ، والقدرة لا تكون قدرة إلا على غيره)[350] .

---

[349] - درء التعارض 441/4 ط . الفضيلة

[350] - درء التعارض 441/4 ط . الفضيلة

الفصل الثالث
رد ابن تيمية على الطوسي والرازي في صفة العلم

✧اعتراض الرازي على كون علمه بذاته يستلزم علمه بمفعولاته ورد ابن تيمية :

اعترض الرازي على ما قرره ابن سينا من كون علمه بذاته يستلزم علمه بمفعولاته وذلك في شرحه على الإشارات ، ولاشك أن علمه بذاته يستلزم علمه بمفعولاته وهي قضية صادقة ، ولكن ليس بما قرره ابن سينا من صدور الموجودات طبقاً لما في العلم الإلهي ، فهذا باطل ، ولكن هي قضية صادقة مع وجود الإرادة ، والرازي يرى أن ذلك القول ليس مقدمة بديهية ، وهو يحتاج إلى الدلالة وهو ما رفضه ابن تيمية مقراً أنها بديهية لو تصور المسألة بشكل تام ، وذلك أن علمه بذاته لا يكون إلا مع العلم بلوازمها التي تلزم الذات ، وهذه اللوازم هي صفاته الذاتية وليست شيء منفصل عن الذات ، فإذا عرف نفسه التي لها لوازم لا توجد إلا بها ، فيلزم من معرفته بها معرفته بلوازمها كالخلق ، فإن علمه بنفسه يستلزم علمه بخلقه ، ويمتنع وجوده بدونه .

ولاحظ أننا نقول " يستلزم " ولا نقول " سبب" ، لأن علمه سبحانه ليس استدلالي بحيث يستفيد العلم بهذا من العلم بهذا كمن يقول علمه بالدليل سبب لعلمه بالمدلول ، فهذا لا ينطبق على علم الله عَزَّوَجَلَّ ، فلا نقول علمه لذاته سبب في علمه لمفعولاته ، فهذا خطأ ، لكن المقصود أن علمه بنفسه مستلزم لعلمه بخلقه ، كما

أن ذاته مستلزمة لصفاته دون أن يكون أحدهما سبب في وجود الأخر[351] .

ولذلك لما أورد الرازي اعتراضه : (فلو كان العلم المعلول مستفاد من العلم بتلك الإضافة لزم الدور) ، فقد اعترض عليه ابن تيمية ، لأن الرازي جعل علمه بنفسه سابق لعلمه بمعلولاته ، وهو ما رفضه شيخ الإسلام مقرراً أنه لا يجب أن يكون العلم بالمضافين متقدماً عليه تقدماً زمنياً ووضح أن(علمه بنفسه وبمخلوقاته متلازمان ، يمتنع ثبوت العلم بنفسه دون العلم بخلقه ، كما يمتنع ثبوت العلم بخلقه بدون العلم بنفسه).[352]

ويوضح ابن تيمية أن قول الرازي هذا ألزم لابن سينا ويدل على فساد قول ابن سينا ، لأن ابن سينا يقول أن علمه بنفسه هو الذي أوجب علمه بخلقه ، وكان ذلك العلم علة لهذا العلم ، ثم يذكر ابن تيمية أنه قد وضح فساد قول ابن سينا ، فيقول: (ونحن قد بينا فساد هذا ، وقلنا المراد إن علمه بهذا يستلزم علمه بهذا أى يمتنع تحقق هذا العلم بدون هذا ، وإن لم يكن أحدهما هو العلة للأخر ، كما يمتنع تحقق إرادته دون علمه ، وعلمه دون قدرته ، وسائر صفاته المتلازمة)[353] .

ومن هنا يرى ابن تيمية أن كلام ابن سينا في العلم الإلهي فيه تقصير ، فيقول :

(وهذه حال ابن سينا وأمثاله في تقرير علم الله تعالى ، فإن كلامه في العلم فيه تقصير عظيم من وجهين : من جهة تقصيره في بيان ما ذكره من الحق ، ومن جهة ما

---

[351] - درء التعارض 4/524-527 ط. الفضيلة

[352] - درء التعارض 4/529 ط. الفضيلة

[353] – المصدر السابق

ذكره من الباطل ، فإنه ذكر حقاً ، وذكر ما يستدل به عليه لكنه لم يعرف البيان حقه من جهة أنه لم يعط الدليل حقه في إلتزام ما يلزمه ، ومن جهة أن بعض المقدمات قد تقصر في بيانها ، وإلا فالمادة التي سلكها في الدلالة مادة جيدة مستقيمة إذا أعطت حقها كانت مما تُبين أن الله بكل شيء عليم من الجزئيات والكليات)[354] .

✧رد ابن تيمية على الطوسي في وصفه لعلم الله ذاته بالفعلي الذاتي :

ينقل ابن تيمية كلام الطوسي[355] في شرحه لكلام ابن سينا ثم يعقب عليه ، ينقل قول الطوسي : " لما تقرر أن علم الأول تعالى فعلي ذاتي أشار إلى إحاطته بجميع الموجودات فذكر أنه يعقل ذاته بذاته " .

وهنا يعترض ابن تيمية في اعتبار علمه بذاته فعلياً لأنه بهذا القول قد جعل علمه بنفسه سبب لوجود نفسه ، وهو قول باطل ، فيقول : (علمه بذاته لا يمكن أن يكون فعلياً، وانما يكون فعلياً علمه بخلقه فإن علمه له تأثير في فعل خلقه ، وليس له تأثير في وجود نفسه ، وهذا مما لا ينازع فيه عاقل فهمه)[356] .

يوضح ابن تيمية أن علم الله تعالى فعلي النسبة لجميع المخلوقات وهو يريد بذلك أن

---

[354] - درء التعارض 533/4ط . الفضيلة.

[355] - هو نصير الدين الطوسي (597هـ - 672 هـ) بدأ حياته مع الإسماعيلية الباطنية ، وظل حتى أخر حياته مواظباً وعاملاً لها ، وقد ذهب إلى ألموت قاعدة الإسماعيليين وأُنيط به مهمة داعي الدعاة وهي أعلى مرتبة في الدولة الإسماعيلية، وبعد أن تم القضاء على دولة ألموت الإسماعيلية على يد هولاكو التتري إلتحق الطوسي بهولاكو الذي منحة رتبة الوزارة ، وكان مع هولاكو عند اجتياحه بغداد واستباحتها و مقتل الخليفة العباسي ، وله كتاب " تلخيص المحصِل " الذي نقد وعارض فيه أراء الرازي وفيه يظهر جلياً انتماءه إلى النظام الفكري الإسماعيلي الذي كان عليه ابن سينا .

[356] - درء التعارض 519/4 ط . الفضيلة.

يرد على الفلاسفة الذين جعلوا مجرد العلم هو الإبداع من غير قدرة وإرادة ، ولذلك يقف ابن تيمية عند قول الفلاسفة عن الخالق عَزَّوَجَلَّ (إنه علة تامة ، والعلم بالعلة التامة يقتضي العلم بالمعلول)، ويرى أن هذه العبارة لو كانت تعني أن الخالق يفعل بإرادته ، وأن المخلوقات وُجدت بإرادته لاعن مجرد علمه فقط إذا كانت تعنى ذلك فالنزاع لفظي بحكم أن اللفظ مخالف للسنة وإن كان المعنى صحيح ، أما من نفى الإرادة فقوله هذا باطل ، فيقول : (والفلاسفة يعبرون عن أصلهم بقولهم : إنه علة تامة والعلم بالعلة التامة يقتضي العلم بالمعلول ، ومن سلَّم منهم أنه يفعل بإختياره وسمّاه مع ذلك علة ، فالنزاع معه لفظي ، والمعنى صحيح ، فإنه حينئذٍ مع قدرته على الشيء إذا شاءه وجب وجوده ، فما شاء كان ، فهو بمشيئته وقدرته موجب لوجود ما شاءه ، والعلم بالموجب التام يوجب العلم بموجبه ، وأما من لم يسّلم أنه يفعل بإختياره ، فهذا القول باطل من جهة نفيه لإختياره لا من جهة أن كونه فاعلاً يوجب العلم بالمفعول فإذا قدر أنه فاعل على هذا الوجه كان علمه بنفسه يوجب علمه بمفعولاته)[357] .

وبالتالي خطأ الفلاسفة عندما جعلوا المخلوقات ناتجة عن علم الخالق وألغوا الإرادة والمشيئة ، بينما يرى ابن تيمية أن علمه ذاته يوجب علمه بمخلوقاته قضية صادقة صحيحة لأنه (لا يكون عالماً بنفسه علماً تاماً إلا إذا كان عالماً بلوازمها ، والخلق من لوازم مشيئته التي هى من لوازم نفسه ، فإنه ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن ،

---

[357] - درء التعارض 520/4 ط. الفضيلة

ومشيئته من لوازم نفسه)[358] .

ثم يضيف إلى ذلك " الإرادة " ، (والمفعولات لازمة للإرادة اللازمة لذاته ولازم اللازم لازم)[359] .

✧رد ابن تيمية على الطوسي في جعله نفس المخلوقات نفس علم الخالق :

ينقل ابن تيمية عن الطوسي قوله في شرح الإشارات لابن سينا " وذاته ليست بتقومه بها – أي معلولاته- ولا بغيرها بل هي واحدة " ثم اعتبر ابن تيمية كلام الطوسي من أفسد أقوال الأدميين وأشبه بكلام المجانين ، هذا مع أنه رئيس طائفته في وقته ، حيث جعل نفس المخلوقات نفس علم الخالق وهو قول أفسد ممن جعل العلم سبب وجود المخلوقات كابن رشد، فإن قول الطوسي أشبه بقول أهل الوحدة الذين جعلوا وجود المخلوق هو عين وجود الخالق ، يقول ابن تيمية : (فليتدبر العاقل الذي هداه الله وفهمه ما جاءت به الرسل ، وما قاله غيرهم ، كلام هذا الذي هو رئيس طائفته في وقته ، وما قرر به كلام سلفه الملحدين في علم الله تعالى ، لما كان ابن سينا – وهو أفضل متأخريهم- قد قال في ذلك بعض الحق الذي يقتضيه العقل الصريح ، مع موافقته للنقل الصحيح ، فأراد هذا الطوسي أن يرد ما قاله ابن سينا من الحق انتصاراً لطائفته الملاحدة ...ولا ريب أن جعل نفس المخلوقات نفس علم الخالق بها ، فقد أتى من السفسطة بما هو أعظم الأشياء فرية على الخالق تعالى

---

[358] - درء التعارض 519/4 ط . الفضيلة

[359] - درء التعارض 520/4 ط . الفضيلة

وعلى مخلوقاته ...وأقرب الأشياء شبهاً بهذا القول قول أهل الوحدة ، الذين يقولون وجود المخلوق عين وجود الخالق ...ولا ريب أن قول النصارى بالاتحاد والحلول أقرب إلى المعقول من قول هؤلاء ، فإن أولئك يجعلون الكلمة ، التي هي عندهم جوهر قد تجدد له اتحاد بالمسيح ، وهؤلاء جعلوا نفس علمه اللازم له ، الذي لم يزل ولا يزال ، هو نفس المخلوقات كلها)[360] .

ومن المفيد أن نوضح أن الملاحدة الذين أراد أن ينتصر لهم الطوسي كما ذكر ابن تيمية هم طائفته الإسماعيلية الباطنية ، وهو في شرحه لكتاب الإشارات والتنبيهات تظهر عقيدته الفلسفية جلية ، بل يظهر توافقه لأراء ابن سينا وهو انما خالف ابن سينا في مسألة صدور الموجودات عن علم الخالق حتى يوافق أصل منبع فلسفته الإلحادية وهم الإسماعيلية ، وقد أظهر موافقته للرازي في اعتراضه على فكره أن علمه بنفسه سبب لعلمه بالموجودات ، مع أن الطوسي يعتبر أراء الرازي في شرحه على الإشارات لا تمثل حقيقة أراء ابن سينا ، ومع ذلك وافقه ولكن ليقرر فلسفة إلحادية مفادها أن نفس العلم هو نفس المعلوم ، يقول ابن تيمية ملاحظاً هذه الموافقة النادرة من الطوسي للرازي : (ثم إن الطوسي في شرحه قرر ما ذكره الرازي وزاد عليه ، هذا مع كثرة مناقضته للرازي وحرصه على ذلك وعلى نصر ابن سينا)[361] على أن الرازي كما سبق أن بينا لم يقصد بإعتراضه هذا ما قرره الطوسي ، وعلى كل

---

[360] - درء التعارض 4/477 ط. الفضيلة

[361] - درء التعارض 4/473 ط. الفضيلة

حال كان من الهام معرفة أصل فلسفة الطوسي ، فهو لم يقدم على شرح إشارات ابن سينا إلا لإثبات انتمائه الفكري والعقائدي للمدرسة الفلسفية الإسماعيلية .

✧رد ابن تيمية على الطوسي في جعله نفس المعلوم هو نفس العلم:

ينقل ابن تيمية قول الطوسي : (فلا يحتاج في ادراك ما يصدر عن ذاته بذاته إلى صورة غير صورة ذلك الصادر ، التي بها هو هو).

وفي الواقع هذا كلام سخيف وسقيم ولا يقوله حتى المجانين حيث جعل الصورة الذهنية هى نفسها الصورة الخارجية وهو ما نقده ابن تيمية معلقاً بـ " قضية معلومة الفساد بالضرورة " ، بل يقرر أن الفلاسفة مع سائر العقلاء على فساد هذا القول ، ثم ينقد هذا القول عقلياً قائلاً : (ففي الجملة العاقل الفاعل فعلاً بإختياره يتصور ما يريد أن يفعله في نفسه ، ثم يوجده في الخارج ، فتلك الصورة الموجودة في الخارج بفعله ليست هي الصورة المعقولة في ذهنه ...وهذا العلم هو العلم الفعلي المشروط في الفعل ، وعلم الرب عندهم فعلي ، فكيف يكون نفس علمه به هو نفس المعلوم الذي ابدعه في الخارج ؟)[362] .أى أن علم الله تعالى عندهم بمخلوقاته مشروط بعلمه بنفسه ، فكيف يكون نفس العلم هو نفس المخلوقات !

✧رد ابن تيمية على الطوسي في نفي قيام العلم بالخالق :

ينقل ابن تيمية قول الطوسي : (ولا تظنن أن كونك محلاً لتلك الصورة شرط في تعقلك إياها) ، ثم يرى ابن تيمية أن هذا القول باطل ، فإن الإنسان لا يتعقل

---

[362] - درء التعارض 4/481 ط . الفضيلة

الصورة إلا إذا قامت به ، وكل عالم لابد أن يكون العلم قائماً به ، وحصول العلم بدون قيامه به ممتنع ، فإن العلم لا يقوم بنفسه ، ويذكر ابن تيمية أن هذا مما رُد به على الجهم عندما قال " إن الرب عالم بعلم لا يقوم به لإمتناع قيام الصفات به" ، ويعتبر ابن تيمية أن (قول هذا الطوسي شر من قول جهم ، فإن جهماً وإن قال إنه عالم بعلم لا يقوم به ، فالعلم عنده ليس هو المعلوم ، وهذا يجعله عالماً بعلم منفصل عنه ، ويجعل العلم هو المعلوم)[363] .

ومن هنا يقول ابن تيمية عن الطوسي : (وهذا الطوسي وأمثاله هم الجهمية النفاة المتفلسفة الملاحدة ، وهو في التعطيل شر من المعتزلة وغيرهم)[364]، ثم يتكلم عن حقيقة الطوسي قائلاً : (وحقيقة قول هذا الرجل هو قول غلاة النفاة للعلم من سلفه وهو أن الخالق تعالى لا يعلم شيئاً لا نفسه ولا غيره فإن العلم لا يكون إلا بقيام صفة به ، وإذا كان قيام الصفات به ممتنعاً عندهم ، امتنع كونه عالماً بنفسه وبغيره ، فهذا حقيقة ما قاله)[365] ، فمقصد ابن تيمية هو اثبات علم قائم بالعالم ، وهذا العلم ليس هو المعلومات الموجودة في الخارج كما زعم الطوسي ، ويرى ابن تيمية أن سبب نفي الطوسي لقيام العلم به سبحانه والذى سماه حلولاً هو قولهم بنفي الصفات ، لأنهم رأوا أن اثبات العلم لا يمكن إلا مع اثبات الصفات اللازمة .

---

[363] - درء التعارض 484/4 ط . الفضيلة

[364] - درء التعارض 485/4 ط . الفضيلة

[365] - درء التعارض 499/4-500 ط . الفضيلة

الباب الثامن

مفهوم العقل عند ابن تيمية

والرد على من زعم تأثر ابن تيمية بأبي البركات هبة الله ابن ملكا

مفهوم العقل عند ابن تيمية
والرد على من زعم تأثر ابن تيمية
بأبي البركات هبة الله ابن ملكا

✧أولاً: مفهوم العقل عند ابن تيمية :

من خلال كتاب درء تعارض العقل والنقل يمكن القول بأن مشكلة العقل شغلت المتكلمين والفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام ، فآمن بعضهم إيماناً قوياً به واستخدمه في تأويل النصوص الدينية ، بل جعلته المعتزلة حكماً بين الحق والباطل ، ويقف ابن تيمية من العقل الموقف الوسطي ، فهو مع اعتماده على الكتاب والسنة في بحوثه وأراءه وكذلك أثار الصحابة والسلف الصالح رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ ، إلا أنه يضع العقل في مجاله المناسب فلا يتجاوز به حدوده فيما لا سبيل إلى العقل معرفته ، مؤكداً أن النقل الصحيح لا يمكن أن يخالف أبداً العقل الصريح .

ومن هنا كان تعريف ابن تيمية للعقل يختلف عن تعريف الفلاسفة له ، ففي الوقت الذي ينظر الفلاسفة إلى العقل على أنه جوهر قائم بنفسه ، يعتبره ابن تيمية عرض من الأعراض ، وقد يراد به الغريزة التي في الإنسان ، وبالتالي كان ابن تيمية دائماً دقيقاً في تحديد معاني المصطلحات ، بل في الوقوف على مقاصد المتكلمين بها ، فنراه في رده على القانون الكلي يقف على تحديد معنى العقل الذي أراده الرازي ، والذي جعله أصل في المعرفة بالسمع ، فيتسائل ابن تيمية هل قصد به الغريزة أم العلوم المستفادة به ، ثم يبنى رده على كل احتمال منهما .

ومن هنا نرى ابن تيمية يرفض الأسماء التي يطلقها الفلاسفة والمناطقة على العقل ، كلفظي (الجبروت) و (الملكوت) اللذين أطلقهما الغزالي على عالم النفس والعقل ، كما أنه عندما تصدى لنقد نظرية الفيض والصدور اعتبر أن قول ابن سينا وأمثاله في العقل باطل لأنهم قد جعلوه جوهراً قائماً بنفسه ، موضحاً أن ذلك مخالف لمفهوم الشرع عن العقل الذي يراد به العقل الذي في الإنسان .

فابن تيمية يناقض الفلاسفة في تحديد مفهوم العقل ، فكما أن العقل في نظر ابن تيمية هو غريزة في الإنسان ، فهو كذلك في نظر أحمد بن حنبل رَحِمَهُ ٱللَّهُ ، ومن هنا رفض ابن تيمية العقل كجوهر وعد ما يقوله الفلاسفة في ذلك من الكفر والضلال كزعم الفلاسفة أن العقل هو مبدع كل ما سوى الله ، وأن العقل العاشر مبدع ما تحت فلك القمر .

كذلك لم يعترف ابن تيمية بحديث " إن أول ما خلق الله العقل " ويرى أنه موضوع بإتفاق أهل المعرفة والحديث ، ويرى أنه حتى بالتسليم بصحة الحديث فإنه لا يدل على مقاصد الفلاسفة ، فإن تفسيرهم لمعنى العقل خرج به عن القرائن الأصلية إلى المعاني التي لا تحتمل .

كذلك ينكر ابن تيمية ما يَدَّعِية الفلاسفة من وجود العقل والنفوس كموجودات في الأعيان ، مقراً أن وجودها في الأذهان لا في الأعيان ، كما يشتد انكاره على المشائين الذين قالوا أن العقول هي الملائكة معتبراً أنه قول مخالف للشرع الذي أثبت أن الملائكة خُلقت من مادة كما في الحديث : " خلق الله الملائكة من نور ..." .

فكان نقد ابن تيمية قائم على الكتاب والسنة ، ولم يكن من جنس نقضهم بعضهم بعضاً، فهم ينقدون باطلاً ليأتوا بما هو أبطل منه ، كالسهروردي المقتول مثلاً الذي نقد المشائين في قولهم أن العقول عشرة ، ولكنه أتى بما هو أشنع عندما قال إنها كثيرة أكثر مما أثبته المشاؤون ، فكان نقداً لا من حيث الكيف بل من حيث الكم. بينما يرفض ابن تيمية كل هذا الهراء ، ويعتبره كلاماً غريباً عن الإسلام ، فتتوالى كلماته في نقد نظرية ابن سينا في الفيض والصدور[366] .

✧ثانيا: الرد على الزعم بتأثر ابن تيمية بأبن ملكا :

لم ينفرد ابن تيمية بتوجيه النقد إلى نظرية الفيض والصدور ولكن سبقه إلى ذلك أبو البركات البغدادي (ت547هـ) ، وإذا كان ابن تيمية وأبو البركات البغدادي يشتركان في نقد هذه النظرية إلا أن هناك خلاف أساسي في وجهة نظرهما ، بل إن ابن تيمية نفسه لم يغفل هذا الخلاف ، فالبغدادي عندما نقض المشائين في الصدور لا ينفي القول نهائياً بفكرة العقول ، فهو يسلم بأن مبدأ العقول صحيح في ذاته ، ولكن المشائين لم يستعملوه استعمالاً صحيحاً لأنهم في نفس الوقت الذي يقولون فيه أن المبدأ الأول لا يصدر عنه سوى موجود واحد وهو العقل الأول ، يجعلون من هذا العقل مصدراً لثلاث صدورات ، فهم بهذا يناقضون المبدأ الذي وضعوه إذ كيف يجوزون صدور الثلاثة عن الواحد بعد أن ألزموا أنفسهم بأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد ، وفي هذا يقول البغدادي في المعتبر " وقولهم بأن الواحد لا يصدر عنه

366 – راجع نقد ابن تيمية لها في كتابنا هذا ص 87

إلا واحد قول حق في نفسه ، وليس يلزم منه انتاج ما انتجه ، ولا يبنى عليه ما بنوا ".

فإذا كان البغدادي يوافق الفلاسفة في صدور الواحد عن الواحد إلا أنه لا يقبل الموقف المشائي في تفسير صدور الكثرة عن الواحد ، وبالتالي يعتبر البغدادي أن القول بأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد هو قول صحيح .

ويعتبر موقف البغدادي هذا يختلف عن موقف ابن تيمية ، لأن ثمة فرق كبير بين مقاصد النقد عند ابن تيمية ومقاصد النقد عند البغدادي ، فقد جاء نقد ابن تيمية للمشائين هدماً لباطل ودعم عقيدة طالما دافع عنها ابن تيمية بكل ممكن ومستطاع ، بينما جاءت انتقادات البغدادي للمشائين بمثابة ترتيب لأراءهم وتنسيق لمذهبهم على الأقل في هذه المسألة ، ومن ثم لم يكن موقف البغدادي من الفلاسفة كموقف ابن تيمية ، ففي حين قبل البغدادي مبدأ الواحد الذي يصدر عنه واحد ، نرى ابن تيمية يرفض هذا القول بشدة ويعتبره ضلالاً وفساداً .

وكما نقد ابن تيمية الفلاسفة انتقد موقف البغدادي من العقيدة الصحيحة ، ومن نظرية العقول ، وذلك عكس ما قيل عن ابن تيمية من أنه يدافع عن أبي البركات دون فهم دقيق لحقيقة مذهبه في الخلق والألوهية ، وقد أشار ابن تيمية إلى موقف البغدادي من العقول وأكد رفضه لهذا الموقف عندما قال : (وكذلك الجواهر العقلية عندهم وهي العقول العشرة أو أكثر من ذلك عند من يجعلها أكثر من ذلك

عندهم كالسهروردي المقتول وأبي البركات وغيرهما ...)[367].

ومن هنا يتضح لنا فهم ابن تيمية لمذهب البغدادي في الخلق والألوهية ، ولكن من منهج ابن تيمية أنه يقبل من أقوال المخالفين الجزء الذي يوافق الحق ويرد ما سواه ، وهذا من انصافه رَحِمَهُ ٱللَّهُ فهو قد وافق البغدادي على نقده للمشائين في تفسيرهم لصدور الكثرة عن الواحد ، فيستشهد بكلامه فيما يوافق الحق ، ويرد عليه فيما بَعُد فيه عن جادة الصواب ، وسبق أن قلنا أن هذا منهج عند ابن تيمية عند ذكر ردود أهل الكلام والفلسفة على بعضهم البعض ، بل وأحياناً يفاضل بينهم بحسب القُرب أو البُعد عن الحق ، فنجده مثلاً يقرر أن اليهود والنصارى خير من الفلاسفة الخارجين عن الملل [368] ، ويقرر أن أهل الكلام أقرب إلى الإسلام من الفلاسفة[369]، ويقرر في موضع أخر أنه يوجد لا بن سينا من الكلام ما هو خير من كلام ثابت بن قرة ، ولأبي البركات البغدادي ما هو خير من كلام ابن سينا[370].

وبالتالي لم يكن ثناء ابن تيمية على بعض أراء ابن ملكا ناتج عن تأثره به كما زعم المناوئون لشيخ الإسلام ، فهو لم يكن مدحاً مطلقاً ، بل هو فيما قرب فيه من الحق كما أنه لم يكن موقفاً خاصاً بالبغدادي ، بل هو منهج طبقه ابن تيمية مع البغدادي ومع غيره من المخالفين له .

---

367 - الرد على المنطقيين ص 252

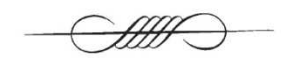
368 -درء التعارض 4/300-302 ط. الفضيلة

369 - درء التعارض 4/203 ط. الفضيلة

370 درء التعارض 4/347 ط. الفضيلة

ومن هنا يمكن القول أن ابن تيمية لم يكن مقلداً لا لأبي البركات ولا لغيره ، وهذا ما وعاه دارسي الفلسفة من القيمة الفكرية لتراث ابن تيمية الفلسفي ، فنجد أحدهم يطالب بإنشاء كرسي للإمام ابن تيمية في بعض أقسام الفلسفة فى جامعتنا[371] .

وختاماً يتبين لنا أن ابن تيمية لم يتخذ موقفاً عدائياً من العقل ، انما كان عدواً للفلسفة والفلاسفة محاولاً حماية العقل من زيف الفلسفة ، وبطلان قول من قال أنه تأثر بابن ملكا في نقده للمشائين .



[371] – كالأستاذ عبد الفتاح أحمد فؤاد في كتابه ابن تيمية وموقفه من الفكر الفلسفي ص 269

الخاتمة

من خلال استقراء بعض المسائل الواردة في كتاب درء تعارض العقل والنقل من خلال كتابنا هذا تبين لنا أن السلف الصالح رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ كانوا يحتجون بالعقل الصريح كما يحتجون بالنقل الصحيح ، ولقد رأينا ذلك في منهج شيخ الإسلام بن تيمية من خلال مناقشته للفلاسفة والمتكلمين حيث سلك منهجاً وسطياً في الإحتجاج بالعقل حيث اشترط أن يكون صريحاً وخالياً من الشبهات ، فمتى كان ذلك يحتج به لموافقته صحيح المنقول ، أما المتكلمون توهموا عدم التوافق بين العقل والوحي واتضح لنا من خلال مناقشة ابن تيمية لهم ، أن عدم التوافق الذى توهمه المتكلمون منشأه الجهل بالوحي والعقل معاً ، فوجدناهم يستدلون بالطرق الفلسفية الطويلة الغامضة على وجود الله عَزَّوَجَلَّ وعلى حدوث العالم مع مخالفة تلك الطرق للوحي وكذلك للعقل ، فنجدهم يردون على بعضهم بعضاً تلك الطرق وكل واحد منهم يزعم أن طريقة الأخر مخالفة للعقل ، وبالتالي وقعوا في الإختلاف والتنازع نتيجة إعراضهم عن وحي الله عَزَّوَجَلَّ وتمسكهم بشبهاتهم العقلية فصاروا شيعاً كل فرقة ترمي الأخرى بالبدع والأباطيل والتكفير .

ومن خلال ما سبق يمكن إجمال بعض النتائج التي خرجنا بها من خلال هذه القراءة السريعة لهذا الكتاب القيّم درء تعارض العقل والنقل وتتمثل في الأتي :

1- سلامة منهج السلف رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ في التعامل مع العقل بإزاء النصوص الشرعية .

2- العقل الصريح لا يخالف النقل الصحيح ، بل ولا يمكن أن يخالفه بحال .

3- الألفاظ المجملة بما تحمله من حق وباطل عامل هام من عوامل الوقوع في الإبتداع ولاسيما في مسائل الصفات .

4 - دليل الأعراض وحلول الأجسام هو الدعامة الأساسية للمعطلة لنفي صفات الله عَزَّوَجَلَّ.

5 - إفتراء خصوم ابن تيمية عليه وإلصاق به تهمة القول بقدم العالم ، رغم نصوص ابن تيمية الواضحة الصريحة في القول بحدوث العالم ، وهذا الإفتراء ناتج إما عن عدم فهم لكلام ابن تيمية ولاسيما في مسألة إمكان حوادث لا أول لها ، أو مجرد التشنيع على الرجل ولو بالكذب.

6- من خلال ردود ابن تيمية على ابن رشد تبين لنا بالأدلة الدامغة أن منهج الاستدلال الذي طبقه ابن رشد في تهافته ، كان منهجا ناقصا قاصرا غلب عليه الانحراف و التعصب للفلاسفة والحقد الدفين على الأشاعرة .

7- وضحَّ ابن تيمية خطأ المعتزلة ومن وافقهم على القول بعينية الصفات ، وردَّ على شبهاتهم مبيناً أن إثبات الصفات زائدة على الذات لا يلزم منه تعدد القدماء ، ولا يلزم منه التركيب .

8 - دلالة الشَّرع على فساد طريقة المتكلمين في الإستدلال على وجود الله عَزَّوَجَلَّ ، وهى طريقة مبتدعة في الدين ، وأن الجهمية والمعتزلة هم مصدر هذا المنهج ، وهم الذين ابتدعوه وأدخلوه في دين الله عَزَّوَجَلَّ وتلقاه من جاء بعدهم من أهل الكلام .

9- وضح لنا أن مذهب ابن رشد الحفيد في الصفات كالكلام والعلم والإردة مخالف لمذهب شيخ الإسلام ابن تيمية ولعقيدة السلف الصالح ، ولم يتفق ابن رشد مع ابن تيمية إلا في إثبات العلو لله تعالى على خلقه .

10- أوضحنا أن الإمام ابن تيمية بمنأى عن التجسيم الذي أتهمه به خصومه ، وأنه برىء مما قالوا ، ويحذر من اطلاق أو نفي لفظ الجسم ، ويبعد عن الألفاظ المجملة التي قد يفهم منها معنى لا يليق.

11- لم يتخذ ابن تيمية موقفاً عدائياً من العقل ، انما كان عدواً للفلسفة والفلاسفة محاولاً حماية العقل من زيف الفلسفة ، وبطلان قول من قال أنه تأثر بابن ملكا في نقده للمشائين

.

تم بحمد الله وتوفيقه

الإسكندرية

في 2014/9/29م

المراجع

■ **القرآن الكريم** .

■ **ابن تيمية السلفي** : محمد خليل هراس ، دار الكتب العلمية بيروت .

■ **أساس التقديس في علم الكلام** : الفخر الرازي، طبعة مصطفي الحلبي القاهرة.

■ **أزلية وأبدية أفعال الله تعالى عند المتكلمين عرض ونقد** : عبد الله عبد الرشيد ، نسخة مكتوبة على الكمبيوتر.

■ **الأمدى وأراؤه الكلامية** : دكتور/ حسن الشافعي ، طبعة دار السلام القاهرة .

■ **أبو البركات البغدادي وفلسفته الإلهية** : دكتور/ جمال رجب ، مكتبة وهبة القاهرة.

■ **أحاديث العقيدة المتوهم إشكالها فى الصحيحين** : سليمان بن محمد الدبيخي ، طبعة دار المنهاج .

■ **بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية** : أبو العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية ، طبعة مجمع الملك فهد.

■ **تهافت ابن رشد في كتابه تهافت التهافت**: دكتور/ خالد كبير علال ، دار كنوز الحكمة الجزائر.

■ درء تعارض العقل والنقل : أبو العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية ، تحقيق محمد رشاد سالم ، طبعة دار الفضيلة .

■ دعاوى المناوئين لشيخ الإسلام ابن تيمية : د/ عبد الله الغصن ، طبعة ابن الجوزي بالدمام .

■ الزمان بين العلم و القرآن : منصور حسب النبي ، دار المعارف، القاهرة.

■ سلسلة الأحاديث الصحيحة : محمد ناصر الدين الألباني ،طبعة المكتب الإسلامي بيروت.

■ شرح الفتوى الحموية الكبرى : صالح عبد العزيز أل الشيخ،طبعة دار الحجاز.

■ شرح الأصبهانية : أبو العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية ، طبعة دار المنهاج.

■ شرح الأصول الخمسة : القاضي عبد الجبار المعتزلي ، مكتبة الأسرة .

■ الفخر الرازي وأراؤه الكلامية : محمد صالح الزركان ، دار الفكر.

■ الكون : دافيد برجاميني : دار الترجمة ، بيروت.

■ الكلام والمتكلمون : محمد غلاب ، هدية مجلة الأزهر مصر.

■ **موقف ابن تيمية من فلسفة ابن رشد** : دكتور / الطبلاوي محمود سعد ، بدون دار نشر.

■ **موقف ابن تيمية من الأشاعرة** : دكتور / عبد الرحمن بن صالح المحمود، طبعة ابن الجوزي بالدمام.

■ **موقف شيخ الإسلام ابن تيمية من الفخر الرازي في الإلهيات**: إبتسام أحمد محمد جمال، رسالة مطبوعة على الحاسب الألي لنيل درجة الدكتوراة من جامعة أم القرى.

■ **منهج ابن أبي العز الحنفي وأراؤه في العقيدة** : عبدالله بن عبيد بن عباد الحافي ، دار ابن الجوزي بالدمام .

■ **منهج السلف والمتكلمين في موافقة العقل للنقل** : جابر إدريس على أمير، طبعة مكتبة أضواء السلف.

■ **منهج أهل الحديث في الرد على المتكلمين** : دكتور/ خالد كبير علال ، رفع موقع صيد الفوائد على الإنترنت.

■ **مناهج الأدلة في عقائد الملة** : ابن رشد الحفيد ، طبعة مكتبة الأنجلو 1964م.

■ **موقف شيخ الإسلام ابن تيمية من آراء الفلاسفة ومنهجه في عرضها** : صالح بن غرم الله الغامدي ، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع.

■ **مجموعة الفتاوي**: أبو العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية ، طبعة المكتبة التوفيقية القاهرة.

■ **النبوات** : أبو العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية المطبعة السلفية بالقاهرة -1386هـ .

■ **نقد فكر الفليسوف ابن رشد** : دكتور /خالد كبير علال ، رفع موقع صيد الفوائد على الإنترنت.

■ **نكت في أحوال الشيخ الرئيس ابن سينا** : يحي بن أحمد الكاشي منشورات المعهد العلمي الفرنسي بالقاهرة .

■ **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام** : دكتور / على سامي النشار ، دار السلام القاهرة .



المـــوضـــوع | الصـفـحـة

المقدمة 7

الباب الأول : مناقشة ابن تيمية للقانون 14

الفصل الأول : مناقشة صياغة القانون 15

المبتدعة والألفاظ المجملة 19

المقصود من الجهة عند ابن تيمية 20

مسألة " الجبر " و " اللفظ بالقرآن " 21

الفصل الثاني : مناقشة مضمون القانون 25

الأحاديث التى وقع فيها الخلاف بين أهل السنة

هل هى من أحاديث الصفات أم لا 29

الفرق بين مفهوم التأويل عند السلف والمتكلمين 34

الباب الثاني : أدلة المتكلمين والفلاسفة المعارضة للشرع 37

الفصل الأول : دليل التركيب...38

دليل التركيب عند الفلاسفة 38

دليل التركيب عند المعتزلة 42

موقف ابن تيمية من دليل التركيب...43

دليل التركيب بين الغزالي وابن رشد وابن تيمية.............................45

رد ابن تيمية على ابن رشد في دعواه افتقار التركيب إلى مركب..................49

رد ابن تيمية على الأمدي وبيان تناقضه في إبطال التركيب.........................50

مسألة الصفة والموصوف وهل هم واحد أم لا 52

الفصل الثاني : دليل الأعراض وحدوث الأجسام 53

استدلال المتكلمين بقصة الخليل إبراهيمعليه السلام...57

رد ابن تيمية علي المتكلمين في إستدلالهم بقصة الخليل 57

الإشكالات الناتجة عن دليل الأعراض وحدوث الأجسام 59

الإشكال الأول : نفي قيام الصفات الإختيارية بذات الله.................................59

رد ابن تيمية على حجج الأمدي في امتناع حلول

الحوادث بذات الله تعالى..63

الإشكال الثاني : نفي تسلسل الحوادث فى جانب الماضى 67

معارضة الألباني رأي ابن تيمية في حوادث لا أول لها..75

النتائج المترتبة على نفي المتكلمين للتسلسل

فى جانب الماضي..77

الباب الثالث : مشكلة خلق العالم بين الفلاسفة

والمتكلمين ، وموقف ابن تيمية 80

الفصل الأول : مشكلة خلق العالم عند الفلاسفة...80

نظرية الفيض والصدور عند ابن سينا والفارابي.. 83

موقف ابن تيمية من نظرية الفيض..87

الفصل الثاني : خلق العالم عند المتكلمين 92

حجج الرازي في الأربعين على حدوث العالم

ونقد ابن تيمية لها 94

نقد ابن تيمية لحجة الأمدي على حدوث العالم 103

الباب الرابع : أدلة إثبات الصانع عند المتكلمين والفلاسفة.................................105

الفصل الأول : طرق إثبات الصانع عند الرازي موقف ابن تيمية....................106

مسألة النظر والإستدلال بين الرازي وشيخ الإسلام ابن تيمية 106

طرق الرازي في إثبات الصانع وتعقيب ابن تيمية... 107

الفصل الثاني : طرق إثبات الصانع عند ابن سينا 114

الإحتمالات التي أوردها ابن سينا لإثبات واجب الوجود

ونقد ابن تيمية لها 119

طرق ابن سينا لإبطال التسلسل... 124

تعقيب ابن تيمية على طريقة ابن سينا في إثبات واجب الوجود.........................127

الفصل الثالث : طرق الأمدي في إثبات الصانع 131

الإشكال الذى وضعه الأمدي على إبطال التسلسل

وجواب ابن تيمية عنه 137

طرق إثبات الصانع عند ابن رشد وموقف ابن تيمية 140

أدلة ابن رشد على وجود الله تعالى وتعقيب ابن تيمية........................... 144

الباب الخامس : التوحيد بين ابن رشد وابن تيمية........................... 149

الفصل الأول: مسألة الوحدانية عند ابن رشد وتعليق ابن تيمية.................151

الفصل الثاني : فطرية الدين عند ابن تيمية 157

مسألة أول واجب على المكلف بين ابن تيمية والمتكلمين..........................157

موقف ابن تيمية من كلام أبي يعلى حول معنى الفطرة 159

رد ابن تيمية على المعتزلة في نفيهم لفطرية الدين.................................. 160

الباب السادس : الإلهيات بين ابن رشد و ابن تيمية.................................163

الفصل الأول : صفة العلم بين ابن رشد وابن تيمية 164

موقف ابن تيمية من كلام ابن رشد في صفة العلم...................................167

مسألة علم الله سُبْحَانَهُوَتَعَالَىٰ عند ابن تيمية 170

الفصل الثاني : صفة الكلام بين ابن رشد وابن تيمية 173

الفصل الثالث : صفة الإرادة بين ابن رشد وابن تيمية 181

الفصل الرابع : الفوقية بين ابن رشد وابن تيمية 184

موقف ابن تيمية من رأي ابن رشد في الجهة 186

الفصل الخامس : الجسمية بين ابن رشد وابن تيمية...191

الباب السابع : ردود ابن تيمية على ابن سينا والطوسي

والرازي في صفة العلم..195

الفصل الأول : صفة العلم عند ابن سينا وتعليق ابن تيمية.................................196

الفصل الثاني :موقف ابن ملكا من العلم الإلهي

عند ابن سينا وتعليق ابن تيمية..198

الفصل الثالث : رد ابن تيمية على الطوسي والرازي في صفة العلم.................202

الباب الثامن : مفهوم العقل عند ابن تيمية

والرد على من زعم تأثر ابن تيمية بأبي البركات هبة الله ابن ملكا..................211

الخاتمة 217

المراجع 220